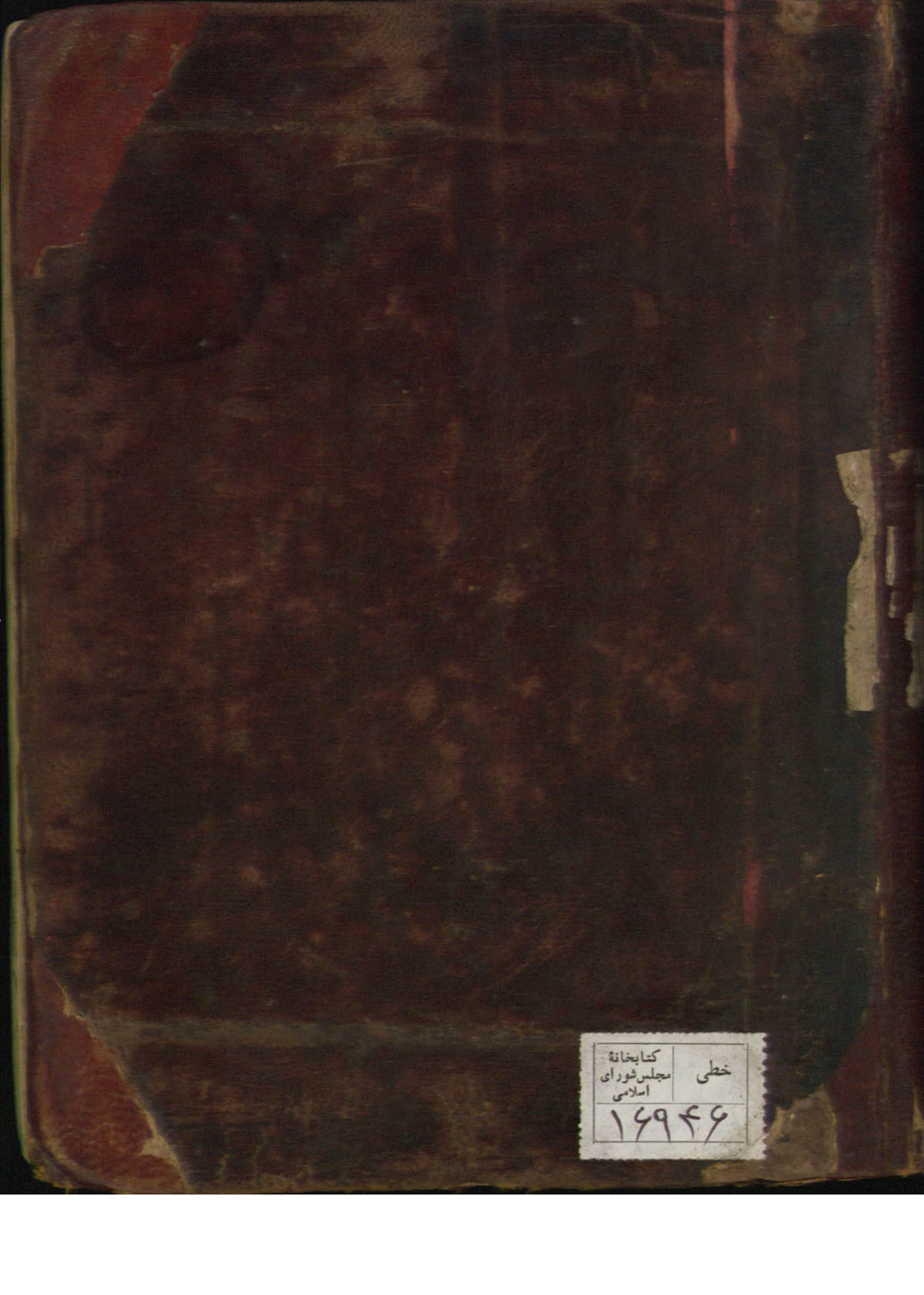

خطی
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۱۶۹۴۶



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الدين بمصباح الحق من شكوة اليقين والصلوة على رسوله المبعوث للارشاد والهداية على آله الكرام مفاتيح الحقايق اما بعد فهذا ثمرة من الفوايد قرع به تيجان الفوايد قلم بحر العلم المواج وسراج التاج نور حدقة الاماثل ونور حديقة الفضايل وطراز العصابة العلوية وتكام للفاخر الحسينية الحامي لحوزة الدين المبين والماحي لظلم الظن بصبح اليقين علامة العلماء والبحر الذي لا يتناهى والكل بل الاعظم بل استاد الكل في الكل وحجة الفوايد التي هي رايمة الاكمل السيد السند والركن المعتمد صدر الدين محمد ولده الفاضل المحقق والنحرير المدقق السيد محمد المدعو بباقر القمي افاض الله عليهما سجال الغفران اعالي غرف الجنان واحيى الله بصوب تحقيقات بساتين رياض العلوم فقد عارت ... رحيق التوفيق واولاه في الدارين فخرا جيما وكان ذلك في وقت قرائة الفاضل ... التوني قدس الله روحه على جنابه الشريف ...

لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية ما لم يثبت من الظنون المخصوصة عن الوضع منه

بحيث لا يحتاج الى القرينة فضلا عن زمن الباقر عليه السلام وهو اول زمان شيوع احاديث المعصومين عليهم السلام ومنها ما استعملها الشارع في غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة اهل زمانه لندرة الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلها ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت في قرب من المائة من الهجرة وهذه ايضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل في معان شاملة للمعاني التي شاعت بين المتشرعة وغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها معان عرفية عندهم او استعملوها في معانيها العامة وان قصدوا منها فردا خاصا لكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها في كلام الائمة عليهم السلام مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة ...

الرابع اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف
بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب متن

والنزاع في كونها حقائق او مجازات يرجع في الحقيقة الى ان الافعال اشتهرت في زمانه واستغنت عن القرينة اولا واما انها
اي مجازات في الواقع او منقولات مع قطع النظر عن الاشتهار وعدمه فلا فائدة فيه والاليق من المحصلين نظرا الى مجموع هذا
الكلام بطولان العلة التي ذكر لاجلها يقدم الحقيقة على غيرها وتعين انها المراد وهي جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها
وانه لا يعدل عنه الا لضرورة ودواع ليست موجودة هنا ولهذا اشار المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الظن
بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها قوله اطلاق المشتق الخ
قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المصنف وصريح البعض انه حقيقة
في حال النطق اي وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدأ في حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر كدلالة الفعل عليه قال بعض
شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان
كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب انتهى
والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ او وجوده فيها قال في جمع
الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم
كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا هو الظاهر من العضدي قال المشتق
عند وجود المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا
وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق
ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي وجد فيها المبدأ ولا تعرف الذات ولا تلاحظ بلفظ المشتق
الا بهذا الوجه وانما تعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات نسبت اليها المبدأ
سواء صدر منها او وقع عليها او قام بها فمعنى القائم والابيض والطويل والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم
ايستاده وسفيد ودراز وزده شده ولا دلالة لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد
وحدوث اي الحصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبي الا ان كان المبدأ تاثرا او تاثيرا وكانا معتبرين فيه لان العامة
لما لم يبلغوا الى فهم تاثير قديم في قديم بل لا فهم تاثير من غير ملاحظة الحركة واعتادوا بالتاثيرات والتاثرات
المسبوقة بالعدم يخطر ببالهم عند حضور تعلق شيء او قبوله تجدد الفعل والقبول والاثر في زمان ما غير
تعين له وانما يتعين اما من جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق آخر كقولنا زيد ضارب الآن او غدا او امس والظان

اهل اللغة

اهل اللغة جعلوا قبول القابل للمقبول تاثرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث
والتجدد ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال في مبدأ الاشتقاق
فهو لازم عرفي لمفهومه ومثل ذلك دلالة بعض الافعال على التجدد والتقضي شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية
الحدث او اقتضاء المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول وقال فيها ايضا ان الدليل
على اعتبار الحدوث في المعاني التي هي للافعال على اقترانها بازمنة مخصوصة هو ان اهل اللغة يفهمون منها ذلك
ويفسرونها به انتهى والحق ما قاله هو اثر في ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر اذا اردت
بها الذات المنسوبة الى العلم والقدرة اعني بها تين الصفتين لا المعنى الحدثي المصدري الماخوذ فيه التاثر او
التاثير وقولنا آمر وضارب وكان الفرق بين قولنا حاسن وحسن وضائق وضيق انما هو لملاحظة الفعل
والقبول في اسم الفاعل دون الصفة يظهر ذلك من ترجمتها بالفارسية فحاسن معناه نيك شونده وحسن معناه نيك
وقس عليهما الاخيرين وقال السيد ايضا في الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم للذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه
اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي اولا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ
انتهى اقول العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم تعرف الا بوجه كونها عالما ثبوت الوصف للموصوف لا
ثبوت المسند للمسند اليه اعني انه يدل على النسبة الوصفية الناقصة لا الخبرية التامة فمقصود السيد من قوله الذي
حكم عليه الشيء الذي يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد
القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ابن الحاجب في
شرح جعل الصفة المشبهة مندرجة في اسم الفاعل يعني المعتبر في اسم الفاعل الحدوث كالصفة المشبهة ونقل عن السكاكي
انه قال ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا بناء على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان
الفاضلان من ائمة العربية وكلامهما صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من
المشتقات وقد تكلف لا قالوا ان سائر الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان
ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة الاسمية على شيء مع دلالة مفرداتها عليه ويظهر من بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتي
الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولولا تصريح بعضهم بانهما وضعا له لامكن ان يقال ان من اعتبر في مفهوم
الاسمين الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة فصار الحاصل ان المشتق

مطلقا يدل على ثبوت المبدأ ووجوده في الذات التي قام هو بها او وقع عليها ثبوت الوصف لموصوفه فان اعتبر
فاعلية ومفعولية بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما هو الظاهر من تحويل حسن الى حاسن واما
الدوام والاستمرار فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض الازمنة
من بعض آخر قال الشيخ الرضي وهو الذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة
للاستمرار في جميع الازمنة فهي حقيقة فيه لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن
في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة في القدر المشترك وهو الاتصاف
بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا
بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا
فقبح او سيصير حسنا او هو الآن حسن فقط فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه اقول ان الثبوت الذي قال
انك حكمت به هو ثبوت الوصف لموصوفه واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث فكونه اذا قلنا به لا لاسمي الفاعل و
المفعول يصح الحدوث فلا ثمرة يعتد بها في انه جزء الموضوع له فيهما او لازم له بل الاهم عندنا اعادة النظر وتتميم الفرق في دلالة
المشتق على احد الازمنة وضعا وعدمها فنقول على ما سبق من مختار الفرق يكون قائما في قولنا زيد كان قائما
فقعد او سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد في المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس في زمان النطق فيكون
مستعملا في جزء معناه وكذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى من لم يكن متلبسا
بالزنا في زمن الخطاب عند نزول الآية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ
في احد الازمنة كما هو مختاره ايضا وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما على القول المختار فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا
في المتلبس بالمبدأ ويفهم الزمان من لفظ آخر على انه قيد المتلبس فزمان النطق ليس ظرفا لوقوع النسبة الخبرية بين زيد
والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة ثبوت العارض لمعروضه بل هو زمان الاخبار عن انه كان قاعدا او يقعد
بعد وانه اطلق او يطلق على زيد القائم وكذا زمن نزول الآية هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تلبسه وان لم يكن موجودا
في الخارج حينئذ بل وان لم يوجد زمان اصلا وان شئت فاستنتج عليك بالتامل في قولنا هذا مشيرا الى قطعة من الهواء كان
نارا او سيصير ماء وفي قولنا الماء عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد بلفظ القائم
المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا على ان يكون جزءا من مفهوم اللفظ فيكون مجازا او الاصل ما قلنا في غير الصفة

المشبهة

وقيل الاتصاف بالمبدأ المشهور انه مجاز
وادعى جماعة الاتفاق عليه متن

المشبهة ما قاله المحقق فيها فنقول ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف لموصوفه اعني انه يفيد النسبة
التوصيفية التي لا تستحق تصديقا ولا تكذيبا ولما كان انطلاقه اخبارا من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد
فهم ان سبق العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق الآن بالزمانيات وليس فهم الزمان
لازما بينا لفهم الحدوث فربما يعلم احد معنى الحدوث مع عدم خطور مفهوم الزمان اي المقدار الممتد الغير القار الذات ببال
الذهن وعلى تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث يفهم زمان ما واما كونه الحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا فلا دلالة للمشتق
الا على تحقق المبدأ في زمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق وقلنا
زيد منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي الحكم الحاصل بالوجود وهذه مسببة عن النسبة الاولى لان عروض
الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم ولما لم نذكر زمانا معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض لا يجوز
النفي في الجميع لحكمنا بالثبوت يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة عقلية التزامية لا بالوضع لا
ولا جزءا فان اريد تخصيص الحدوث بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير او هو الآن
فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي
مثلا فيكون اطلاقه مجازيا قوله وقيل الاتصاف بالمبدأ الخ اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل له ايضا معنيان
احدهما انه اذا اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق الجزئية يكون
مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد ويفهم المخاطب المراد من القرينة فلا دلالة للمشتق
على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قوله تعالى حكاية عن قول صاحب السجن اني اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر فالمدلول
الى الخمر في المستقبل هو العلاقة وليس مدلولا للفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة عند خطور العنب في البال احيانا اذا عرفت
هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر في تعريفي
الاسم والفعل جمعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على الشارح بان كلامه مشعر بكون
الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا قال واجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى
الوضع تجامع التبادر فعبر عن المتبادر بالحقيقة وعن غيره بالمجاز وتارة بان زمان الحال معتبر على القيدية للموضوع له لا الجزئية
ولا يخفى ما فيه من التكلف والتحقيق اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض
ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى والنقض وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا يشعر باعتبار زمان الحال في الوضع

ولا مخلص عنه الا باعتباره بالقيدية ولك ان تفرق بين مذهب اهل العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول
ليس كالاخير مبني على ان اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطارئ للفرد صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية
عن القرينة ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة
في الاخير الى انه صار حقيقة عرفية للشهرة وقال في مبحث المسند عند دعوى الشيء لعدم ولانه تشكل قولنا زيد عالم على زمان الحال
فيه انه مخالف لما اسلفه في تعداد واختلاف فلان مقتضى النظم ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اقتم
الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر ان المقصود من قوله التغليب هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال
جارية مجرى الوضع كما مع التبادر وقال المحقق الرضي ره في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة
اي كل معنى واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له
اولا فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قال فخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند اعمالهما لانهما
وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك عارض لهما العارض لا يدل لهما وضعا وكذا يخرج اسماء
الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع الاول بل بالوضع الثاني انتهى واراد بالوضع الثاني انها منقولة عن المصادر والظروف
وغيرهما الى معاني الافعال فتكون حقائق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال و
الاستقبال متمسكا بشرط الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة
مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة عرفية لغوية لان ذلك مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم
من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل مع لفظ الآن ونحوه او غيرهما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال وغيره لانه لا
يكون حينئذ انتقاض للتعريفين حتى يحتاج الى الاحتيال في تصحيحهما بل انما يقصدون الاشخاص الدالة على احد الازمنة بغير مقترنين بما
يفيده من الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح التعريفين وجد ما حكاه تعسفا كدعوى التبادر بالنسبة الى
زمان الحال حتى يتاتى ان يحمل القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الآن فقط وكدعوى القيدية الا الجزئية ودعوى لزوم
اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا يحصل لما افاده المحقق في هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما نقلناه من حاشية المطول
اعني اعتبار زماني الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع اي استعمالهما عاملين عمل الفعل وجعل كونهما
مشتركين بين الزمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل
آخر لانه جعل دلالتهما على الازمنة بوضع ثان وهو يجعلهما في الاسمين كذلك لا يليق لعله يريد ان اسماء الافعال

وضعت لمعان

وقال صاحب الكوكب الدري اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي
واما بعد زوال المبدا كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه اقوال
متن

وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة الثلثة واستعملت فيها كما استعملت في المعاني المقترنة ايضا سواء اشتهر استعمالها
بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا لمعان غير مقترنة باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول والا ما
اعترف في اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى الغير المقترن اصلا وفيه كان الاول عارض لازم وثانيا ان علماء البيان
قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير حاصل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان
مسندا لا يفيد التقييد باعتبار معناه الذي لم يستعمل فيه اصلا وان كان يفيده ابدا باعتبار ما يستعمل فيه وهذا كلام شبيه
اللغو ثم لا ادري ما الوجه عند المحقق ره في عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضي ولم يعملا على النصب فظهر
ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو استعمالهما في احد الازمنة ويتم البيان الاصل فيه الحقيقة الوقتية وهذا انما يتقدر كونه
تاما كما انما يتم في زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلنا من حاشية الفاضل الجلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق
المنع اليه ايضا في الظهور بالنسبة الى الدوام وامّا في الزمانين الاخرين فلعل في الادعاء فيهما في غاية البعد والظاهر انه الشيخان
المتقدمان من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر وانما يستفاد احد الازمنة من امر آخر ثم ان ما ادعاه المحقق الفاضل
من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول لا يخلو من غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية
ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولو لا ذلك لامكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ عندهم ما وضع له داخل عند الاصولي في الموضوع
له وان كان قيدا خارجا عنه عندهم فيجوز للاصولي دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان معتبرا بالقيدية عند اهل
العربية لا الجزئية وذلك لان مقصد الاصولي هو ان احكام الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدا
في الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القرائن فيكون الموقوف عليه في قول القائل وقفت هذا على سكان
مكة الساكنين في زمان النطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا او تبادرا الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو
الكلام في المعنى الاول واما المعنى الثاني فليس فيه نقض لتعريف اصلا قوله وقال صاحب الكوكب الدري الخ اقول لعله اراد قولهم
اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال او قولهم ضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة
فلو لم يكن من لم يضرب وسيضرب معنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع
وهو الاجماع على انه في المستقبل مجاز ويمكن ان لا تعلق لهذا الكلام اصلا بما ارتسم قوله واما بعد زوال المبدا الخ اقول
كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدا يتصور على وجوه الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة
قبل زمان النطق بالمبدا فانقضى وزال عنها فهو الآن لا يكون متصفة به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا كالمدلول

المقترن فان المعنى

فتتبع المقيم

فمن يقول بكونه حقيقة يشكل عليه الامر في التعريفين فلا بد له من ارتكاب بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر
من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدا قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة للتجوز كقول القائل شربت خمرا
وريد فلا كان قبل زمان الشرب خمرا فكان الخمر مستعملا في الخل باعتبار ما كان وليس الزمان مدلولا لها لا حقيقة ولا مجازا
كذلك قول القائل هذه شجرة مشيرا الى شجرة كان مثمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث
ان يراد به ما ثبت له المبدا اي خرج من القوة الى الفعل في طرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد
الوجود او استمرار الى حين النطق فهذا امر مشترك بين الماضي والحال الآن فكل ما خرج مبدا والاشتقاق الممكن في
نفسه الى الوجود اتصف موصوفه بذلك الموصوف به كان زوال المبدا او حادثا باقيا كان او زائلا والآخر بالمشترك
الزمان بل مفهوم قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذه فاعلم ان الذي يقتضيه الدقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين
في دعاويهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنيين اللذين سبقا اي حال التلبس لا حال النطق وعلى
عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين ومن قال فيه في الماضي الى الاول والى الاخير وقد صرح ممن قال بكونه
حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما يجيء قوله او انها مجاز مطلقا اي سواء امكن بقاؤه ام لا فظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل
على ان النزاع في المشتق مطلقا اي سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصه البعض
بالاول ويجيء الكلام ان شاء الله تعالى عليه والقول بالمجازية مذهب اكثر الاشاعرة اقول بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال
سواء اريد بها حال النطق وحال التلبس يكون حقيقة اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلثة دائرا بين الحقيقة والمجاز
والمشهور بينهم في مثله الحكم بالتجوز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا وزعم
ان المشتق لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال واستفادة خصوصية الحال من امور اخرى
وهذا شان كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا اقول لعل مراده الاستعمال في بعض عبارات
القوم لا اشاعرة هذا الزعم واستدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك
انه يصدق عليه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الثابت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا
ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن هذا الجسم ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم
والا لاجتمع الضدان واذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان لفظ
الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده ثم انعدم ثم المفهوم من الجسم

وزالت

وزالت العلاقة التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من افراده فكان اطلاق
اللفظ عليه حينئذ مجازا والجواب انه قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك
المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له فكان استعماله في غير الموضوع له وقال في الحاشية
الفرق بين زوال العين بطريان ضده الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مما زعمه ومنه الكلام الشرح
حيث اورد الطلوع والانحراف ولم يسلم ولكلامهم في تحرير المسئلة في المشهور يندفع بجريان الدليل المذكور في هذه الصورة ايضا
غايته الامر انه يبدل الضد بالنقيض فتامل اقول لا يستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا لم يطرا على المحل وصف وجودي
يناقض الاول او يضاده ولا بالذي هو بمعنى الحدوث ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة اذ لم يدع احد دلالة الابيض
وما شاكله على الحدوث ولا على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط ليس هو المعنى العام الشامل
للحال والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سواء بقي او زال او انعدم وذلك لان هذا المعنى لم يزل
بزوال البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا وانما قيل على القائل بكون المشتق حقيقة في المعنى العام انه يلزم ذلك ان
يكون اطلاق الاسود والابيض على الجسم بعد ما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا في موضع آخر انا لا نفهم
من حقيقة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل بعادة على ما فسره ائمة اللغة الا الحدث والذات
المبهمة والنسبة اليهما ثم قال انما المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق
كالجواهر بعينها فلا يطلق هذا ماء بعد انقلابه الى الهواء انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق
هو الذات المبهمة المنسوب اليها الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا في الموضوع له لانه صرح
بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق لو وقع محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدا في زمان
صدق النسبة الحكمية وهو في مثل قولنا زيد قائم عبارة عن زمان مشتمل على مجموع الازمنة تمهارا زمان النطق والاطلاق وقد تم هذا
الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت الاشارة اليه ثم زمان النطق لابد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية
اعني ثبوت المبدا للمعروض واما الزمانان الآخران فيقتضيان لعدم الاولوية والترجيح كما نقلناه من المحقق الرضي قوله وثانيها
حقيقة مطلقا هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه الفاضل الجلبي في حاشية المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت
انه ينكر دلالة الاسم على الزمان فمقصوده من كونه حقيقة في الماضي هو كونه حقيقة في القدر المشترك بين ما سبق واما غيره فلا يابى
كلامه من الحمل على دلالته على الماضي كدلالة الفعل عليه واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره الفاضل النحرير شيخنا البهائي في الزبدة

قال ولا استعماله في الثلثة بالاصل الحقيقة فخرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل الشيخ الجاوردي بعدما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال في شرحه ان المشتق قد يستعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل والحق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل لمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما استدل به الخصم في مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من حيث الخصوصية من اللفظ واستعماله فيه لا القدر المشترك بين الماضي والحال تارة وفي المستقبل من حيث الخصوصية اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز فرضا لا يقال الحق انه يستعمل هكذا المشتق قد استعمل في كل واحد من الثلثة والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله في الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك او المجاز وان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منها والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما فثبت المطلوب وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلامنا مع من يقول بكونه حقيقة في كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا فانما نريد ان نعلم من هذا الدليل ولعل المجوز ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فلعل المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اي الكمن انه يوجد المبدا في احد الازمنة فلا يلزم الاشتراك او المجاز اصلا وبالجملة لا بد لها من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرها ولا يكون اثبات الاستعمال بالدليل ما ذكره ومنها الشيخ التحرير رعاية تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي لانا نقول ان المراد به من صدر به المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا كذا افاده الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما قيل اول النزاع والثانية عدم استعماله في المتلبس بالمبدا حال النطق او التلبس وفيمن حصل له في الزمان الماضي بخصوصهما لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما في محل المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ولا يخفى ان الخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه في الحال انتهى وقد ظهر لك مما نقلناه ان محصول الدليل الاول على الظاهر هو كون المشتق حقيقة في كل من الماضي والحال ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان

وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف فيه جماعة كابن الحاجب والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود ومع الطريان مجاز اتفاقا

وذكر الرازي والآمدي

المطلوب ليس الا امرا واحدا يستدل عليه بالادلة المتعددة وما يدل على كون المطلوب هو الاول التحقيق قول النحاة لان نظر قواعدهم في التمثيل للماضي والحال والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والآن وهو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد للمتكلم وايضا انتقاض التعريفين انما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كما لا يخفى واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لا يوجد فيه زمان اصلا فلا انتقاض بهما قطعا وقد يتوهم ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بقولهم ثبت له الضرب هو الزمان المشتمل المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على شيء من هذا الزمان ولم يدعه احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت للموصوف والخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم عليه ولا بشرط البقاء الى الحال قوله وثالثها ان كان يمكن بقاؤه اقول الذي ظهر لي هو ان القول بهذا التفصيل والتخصيص كغيره من التخصيصات في الدعوى كما يجيء الاشارة اليه قول الوارث قد التزمه البعض فرارا من الالزام وعجزا عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر فيه وقد تبين ذلك ان النافي لاشتراط البقاء لما استدل على مذهبه بان بقاء المبدا لو كان شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤها شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائها غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه ودليل على عدم الاشتراط اجيب بان تخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة رحمه الله في تهذيبه الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع اشهر والجواب الصواب هو ان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء لا مطلقا بل في زمان معتد به فالآتي بجزء من الخبر متكلم ومخبر حقيقة وان سكت في آنين مثلا وليس كذلك اذا سكت في آنات كثيرة ولهذا يكون المضارع المشتق من السيال مفيدا للمباشرة الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللها فصل بعيد عرفا كما قوله وذكر الرازي اقول هذا التخصيص ايضا عند تحرير المسئلة كما نقلناه عن الفاضل الباغنوي وقال الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره للتبريزي والباعث عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر وغيرها مجاز باعتبار النوم المتقدم وغيره وايضا لو كان حقيقة لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم اجيب عن الثاني بانكم ان اردتم انه لا يجوز مطلقا فممنوع بل هو اول البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة قيل فيه نظر فانه على هذا يلزم ان لا يكون الاتفاق في المتقابلين مجازا حقيقة فيكون موضعا وكاقوا مجازا باعتبار سبق احدهما فان قيل الامتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد

كالاول مع انه لم يكن مذكورا فيه

وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن انتهى

الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه منها معلوم قطعا وقد تناقضه في البطلان لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدا في الجملة ان المؤمن مشتق ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا من حصل له الايمان في الحال فعلى هذا لا اختلاف في مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد المتقابلين وتأخر الآخر والظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف بذلك ثم اجيب بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضوعهما كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا او يضاده بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد والبياض وعلى هذا يكون اطلاق الكافر مجازا عند طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون خارجا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام في المنتخب والمحصول قد رد على الخصوم في اول المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح به الامدي فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق ولا المسلمين من اهل السلف كافرا اقول الرد انما يصح مع تسليم تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في كون اليقظان نائما مجازا اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية في مثل اليقظان والنائم ما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت ما علم ان دعوى الكلية اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدا منافية لما اتفقتم عليه من ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فهذه الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا الكلام جوابا ودليلا على الخصم الاشتراك لا الرد والالزام وحاصله انا استقرأنا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فالحقنا ما عداها مما هو محل النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه منع ظاهر اذ لا نسلم غلبة ما ذكر لعله الضد او النقيض على غيره ومنها تخصيص لعله اشير اليه ملم وقد مرت الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه الفاضل التفتازاني في شرح الشرح والداعي اليه ايضا هو الفرار من الالزام والعجز من الجواب فان ذلك ان النافي لما ورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا او لا تصديق في حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس مما كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل في هذا المقام ان التصديق بدون تصور الاطراف ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم بعيد جدا اقول انهم قد عدوا حدوث التصديق حالقت فيه تبقى صورة الاطراف وصورة النسبة الواقعة او غير الواقعة في خزانة

النفس التي تصدر منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك في الحال غير بعيد بل قريب جدا قوله وفي تمهيد الاصول اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان متعلق الحكم كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فحقيقة مطلقا قال القرافي لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب وعند نزول الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا وقال الشيخ جواد وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه قالوا والا لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها وجيها وفي كلام الشارحين مواضع للنظر الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم والمحكوم عليه معنى شاملا لنحو المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين بل غير شامل لمثل قولهم ما لا يتوضأ الرجل تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ القرآن او حفاظه وعليهم وقول الناذر لله علي ان اعطي سكان مكة كذا وكذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت المحكوم وخروجه عن المحكوم عليه ولعل الله لا تجد مثل هذا المعنى والثاني ان قوله حقيقة مطلقا ان اريد به ان المشتق حينئذ يكون حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلثة ويمكن ان يكون مراده انه حينئذ موضوع للمعنى الشامل لها وهو المتلبس بالمبدا في الجملة سواء كان في الحال او غيرها فاذا استعمل في كل واحد من الازمنة فقد استعمل في المعنى العام حقيقة وتستفاد الخصوصية من امر آخر وهذا هو الظاهر من الشيخ جواد ره وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف باختلاف النسبة فيكون موضوعا للمعنى اذا كان محكوما عليه ولمعنى آخر اذا كان محكوما به بعيد ولا يحضرني نظير الثالث قوله لو كان مجازا الى آخره يرد عليه انه لو لم يكن حقيقة في المعنى العام ولم يمكن استعماله في المستقبل باعتبار تحقق العام فيه من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين الى آخر الدليل فصار حاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا للمعنى العام لما جاز من الفقيه الاستدلال والتالي باطل ولا يخفى فساده الآية وجيه بان يقال ان مقصوده هو ان العلماء في كل الاعصار يستدلون بآيتي السرقة والزنا على القطع والجلد ممن تنالهم لفظ الآية فلو لا انهم فهموا من السارق والزاني ما يشمل المتحقق حال التلبس بهما وبعده في زمان المستقبل بالنسبة الى زمن الخطاب لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان للخصم ان يقول انهما موضوعان لمن تلبس بهما زمن النزول فاطلاقهما على المتلبس في زماننا يكون مجازا والاصل عدمه فلا يصح الاستدلال بهما على ان المتلبسين ونظائرها حقائق فيما قلناه والجواب انه على ما قلت يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدا زمن النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه والا يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة

القرآن ثم

حقيقة ثم

والحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا
بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا
عن المبدا راغبا عنه سوا كان المشتق محكوما عليه او محكوما به سوا اوطرا الضد اولا يحى

لاحد معنى المشترك اولى من ان يكون قرينة التجوز فيمكن ان يكون بنا الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على ما قول
لعل الاستدلال بامثال هذه الآيات كالاستدلال بالخطابات الشفاهية وما علم اثبات الحكم في زمن الخطاب
ثم اثبات الحكم لمن بعده للاجماع على تحادكم الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول اجنبي عما نقلناه في المشتق

والاولى الباقية كيات قرانية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به ادنى الشارع وتجنب بعضها والجواب ان هذه الآيات انما تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب
وحجة من قال بانها للندب امران احدهما قول النبي اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اي شئتم وجوابه بالبطلان لتفسير الاستطاعة بالمشية
مساواة الامر والسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر وجوابه منع المساواة اولا ونقض اهل اللغة عليها غير ثابت ومنع دلالة السؤال
على الندب ثانيا المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب لامع دليل يدل على جواز ترك الامتثال والدليل عليه امور من وجوه الاول ان امتثال الامر
طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان العصيان
بهذا الاصل ثم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا الآن في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها اي في مطلق الحقيقة ما ذكره
من دوام القرينة ومع فرض تحقق الصيغة منفكة عن جميع القرائن لا نسلم الذم على تارك العقلا كثيرا ما يذمون تارك المستحب لاسيما
عند الرجحان البالغ والمنفعة والمدار على تحقق العبد انه او ترك الامر الذي يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره وربما يكون انه جهة الذم لتعلق
الوجوب لتعارف الامر الداير بين الوجوب والاستحباب المستحق للذم عقلا قوله والاولة الباقية آيات منها قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك لان الاستفهام ليس على حقيقته فكانه سبحانه تعالى واقام في معرض الانكار ولو لا الصيغة للوجوب لما كان الانكار
متوجها اقول الاستفهام للتقرير ليقر بالاستكبار فيتم عليه الحجة وينقطع العذر في العقاب ولهذا اجاب لعنه الله بقوله انا خير منه
وتارك الامر الندبي اذا كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث
هدد بمخالف الامر والتهديد دليل الوجوب وفيه نظر اذ لفظ عن ام صيغة على العبارة معرض عن الدليل على المخالفة سواء كان متضمنا معنى الاعراض
او بغيره وفيها هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد كما لا يكاد للوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم
للامر ولو لا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطب على النبي هو طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين عليهم الا الايمان مطلقا كما يجب
وجعل هذا الفعل شعار الدين تمييز بينهم وبين غيرهم من الاديان صار سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك
قوله الاول ان امتثال الامر الخ فيه نظر لانا نقول لا نسلم ان بحسب اللغة اذ امتثال الامر طاعة سواء كان الامر الشارع او غيره طاعة والانقياد
وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعد تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في
الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فما هو جوابك فهو جوابنا ثم انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا
بمثل ما قلت فالجواب الجواب والحل ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف الطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة
ان ظاهر كلام السيد المرتضى رضي الله عنه ان خلاف المندوب عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله تعالى وعصى آدم ربه قوله الثاني قوله تعالى اطيعوا
الله الخ وجهه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب لكن يفهم ذم التارك ثم المطلوب هو وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة
اذا كان منهيا عنه لا يتحقق امتثال الآية الا بالاتيان بجميع افراد الماهية ولا ينتفي جميع افراد الترك الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة
فيه نظر لان في الآية الثانية ليس الا ذم التولي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر التارك ودوامها
كان الامر للوجوب ما سلمنا الا انه فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم وهذا لا ينفعك لان عدم ايجاد ماهية الطاعة يلزمه عدم ايجاد
الا طاعة المفروضة كيف والا يوجد الخاص الا وقد وجد العام فالذم انما هو بسبب وهو غير المتنازع فيه قوله لما تراه يعني حيث الله
ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب فيكون فهم الصحابة الوجوب مستند الى القرائن حتى الادلة التي ذكرت ولان الاصل عدم النقل

فيكون

فيكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله افترض طاعتهم ايضا لما مر اقول ان الامر بطاعة
اولي الامر وهو بنفسه لا يدل على الوجوب ليس في الآية الاخيرة الا الرسول وان ضممت مقدمة اخرى وهي ان اطاعتهم عليهم
الطاعة فقد عرفت الجواب قوله ولما رواه الكليني ان القدر المسلم هو وجوب طاعتهم في معاني من لا يجب طاعته اصلا كالجبت و
الطاغوت وحزبها الظالمين فالحاصل انه من يجب طاعته لان كل اوامرهم مما يجب امتثاله وان لم يعلم ايجابهم قوله الخامس انما
رفع المنع من الفعل ان اراد ان الرفع مدلول الامر الواقع بعد الحظر فغير مسلم وان هذا المعنى فرع لمدلول الصيغة وان اراد انه
لازم عقلي فهو كذلك لكنه لازم على جميع التقادير سواء كان هذا الامر للوجوب او لغيره واما اصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر
منه لكل واحد من الوجوب واخويه فلا يخلو من كونه حقيقة في الكل او مجازا فيه او بالتوزيع فعليك بيان ما هو الحق وليت شعري لم لم يحتج
علينا استعمال الامر بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية والعلم لم يحتج اذ لم يجد على الدعوى حجة ظاهرة
والظاهر انه فيما بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات مستفادة من الخارج قوله وهو الحق ما
بالحق حق ومن المهم هنا تحقيق المذاهب ليعلم حال فروع المسئلة على قول كل واحد من القائلين فنقول القائلين بالتكرار يقول
بالاثم على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد الممكنة بحسب العقل والشرع فلا بد ان يقول
ان مدلول الامر الطلب المتعلق بهذه الافراد فلم يات بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة ويرى التكرار
انما مدلول الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد اولا بشرط ان لا يكون معه غيره ولا ادري ما يقول لو فرض
ايجاد افراد منها في آن واحد بايجاد واحد ايقول يكون المطلوب واحدا معينا يستخرج بالقرعة وان كان ذلك الايجاد
اثما بالنسبة الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين ام يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز
وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالمرة الاولى خاصة وليست الثانية والثالثة وهكذا امتثالا للامر عنده ولا هي منهي
مقصودة من المرة الاولى الفرد الموجود اولا ايضا وعلى تقدير وجود افراد منها معا الظاهر على مذهبه ان الواحد المعين
مطلوب يستخرج بالقرعة ان احتيج اليه والا فلا والقائلون بالماهية مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة نفيا
واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزايد قال الشهيد قدس سره في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل على مجرد ايقاع
الماهية وايقاعها وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكت عنها
ومن فروع القاعدة في العام بعد الجواب عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية و
ثالثة بعد كان ممتثلا واتيا بالمامور به وذلك لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة

وقيل بانه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت ملازمة لصيغة النهي حيث اقتضت التكرار ولاستلزامها اياها بالنظر الى الضد وتكرار اللازم يستدعي تكرار
الملزوم فهو لذلك لان التكرار انما تكرر من العبادات انما هو بدليل آخر كتعليقه على سبب متكرر والنهي التكرار فيها انما يجيء لا يتصور ان يكون مفهوما من مجرد صيغة الامر وايضا
مستفاد بما لا يتكرر كالحج ونحوه والثاني قياس في اللغة مع الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة والامر اثباتها والثالث بكلا يجيء من عدم الاستلزام وبعد
التسليم فالنهي بما تابع للامر في التكرار وعدمه فترتب عليه والقائل بالمرة حيث يتحقق الامتثال بالمرة ولا يخفى انه لا يتاتى كونها موجودا الطلب بالماهية الى
الحق الامر المعلق على شرط وصفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية كما جاءك زيد فاكرمه او كان الشرط او الصفة علة موجبة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا
وذلك يحصل بايجادها وقع انتهى وانت تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة وبين
من قال بالماهية غير واضح وتوضيحه ان الثاني يقول ان مدلول الامر طلب الماهية من حيث هي فكان المقيد مسكوت عنه بالنسبة
الى هذا الطلب كذلك الواحد من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز ايجادها من غير اتصاف بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد
اتيانا بالمطلوب وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا من غير ترجيح و
تخصيص واما على القول بالمرة فالمدلول طلب الماهية المقيدة بالوحدة فيكون المطلوب مشتبها يستخرج بالقرعة كما اشرنا اليه و
اما على تقدير ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة للخلاف اذ على القولين يتحقق الامتثال بالاتيان بالفرد الاول ولا معنى
للامتثال بعد الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا للغرض الآمر في الواقع وان لم يدل عليه الامر لتعلق غرضه
في الواقع بالايجاد الواحد ولا يتمادى الكل في شرح الدروس في مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ورجح
هو رده التداخل والايمر عليك ان ما ذكرناه من تحقق الامتثال الحقيقي كونه عزيمة لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا
للامتثال كما هو الظاهر سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار فمن سلك طريق الاشكال في تعدد الغسل للاحتياط
فيما فيه الخلاف في التداخل لجريه العبادة الغير المتلقاة من الشارع الغير الممتثلة لامره الا ان يمنع كلية هذه المقدمة
لعدم دليل تام عليها من الآية والرواية كما هو الظاهر وانما هي المشهورة في السنة القوم فلا يبعد ان يحكم بعدم الباس في الاتيان
بفعل مراد الشارع بنوعه على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان يكون مراده احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه او بنديته كما هو ظاهر
الشريف الفاضل واما من قال بان الزيادة امتثال ايضا فلا مخرج من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية سواء تحققت
في ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا ووجهه طلب احد الامرين تخيير الا طلب الماهية من حيث هي او
يقول ان المطلوب اذا كان الطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل دليل على اختصاص الطلب ببعضها فيجوز الاتيان بفرد واحد
منها وبافراد كثيرة لصدق الامتثال على التقديرين فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة عليه ولكن يدفع عنه ما
سنشير اليه في الشق الثاني وان قال بالثاني يرد عليه ما قلناه من انه لا معنى للامتثال بعد الامتثال وان الامتثال انما حصل
بالفرد الاول فان كان يبقى الطلب بالنسبة الى التحقق الثاني للماهية او لا يبقى فان بقي فاما بالوجوب او الاستحباب فعلى الاول
كان قولا بالتكرار وعلى الثاني يكون مذهبا جديدا مع اشتماله على استعارة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى الثاني
لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الدفع على القول الاول هو اختيار الاول اعني الوجوب بالنسبة الى التحقق
الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه وبين التحقق في الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع

والقايل بالتكرار

الاول ان جواز التاخير على تقدير ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة
على غاية معلومة ولو استفيد الغاية من امر خارج لخرج عن محل النزاع
لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره

والقايل بالتكرار يقول بالوجوب ايضا وكتب شيخنا واستادنا مولانا محمد الشكاني قدس سره على قول صاحب المعالم والا فيجي شهادة
العرف الى آخر ما نقلناه عنه حاشية لا باس بنقلها قال ره ان اراد بشهادة العرف كون الآتي بالفعل مرة ثانية او ثالثة ممتثلا
الامتثال الوجوبي فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن الاول وان اراد ان العرف يشهد بامتثال الآتي بالفعل
مرة ثانية وثالثة بالمرات فالشهادة ممنوعة والتحقيق هيهنا انه اذا امرنا الشارع بالاستقلال لعقلنا فيعلم بامره كونا مامورين
بالاتيان فاذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين ما دام لم يكن في كلامه دلالة على التكرار فلا معنى في الامتثال الفعلها مرة بعد الاولى
كما لا يخفى بل لو قال احد بالتشريع به لا يخلو كلامه من قوة انتهى كلامه اعلى الله مقامه والظاهر عندي دلالة الصيغة على الماهية والاكتفاء بالمرة
للاحتياط قوله ولا يتكرر بتكررها نعم مع الشرطية عدم الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية مهملة والصاحبة اتفاقية والشرط
لمجرد التقيد ويصير الكلام في قوة ان يقول اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على مذهب من يقول بدلالة الامر عليه
والا فقول اشتر فرس الشراء في العادة وهذا فيه ان عدم ايجاب اللزوم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظاهر قوله الاول الاقوى وما يقال
من ان الواجب الذي لا نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان وان قال الآمر والمامور به او غيرها من عرف او عادة او غيرها
من القرائن على ان الآمر قصد ايقاعه في زمن المكلف بحيث لو لم يات به في هذا الزمان يعد موضعا من التكليف تاركا للمامور به سواء كان
متصلا بالطلب او متفاوتا عنه قريبا بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او سنتين واما الاتيان به في زمان يعد فيه راغبا
مراعيا اشياء او شوق الى المامور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيما بعد ان عد شكا بلا متقاعد فلا شبهة انه تارك
للمستحب والاتيان بالواجب مبري للذمة انما النزاع في امر فهم منه طلب ايجاد الماهية في ضمن فرد منها من غير دلالة على ارادة الامر
لا من نفس اللفظ ولا من القرائن بل مع تجويز الامتثال به في اي جزء اتى به من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول جواز
التاخير اذا لم يكن له غاية اصلا اي يجوز التاخير عن جميع ازمنة التكليف والتمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا واما جواز التاخير
مع عدم العلم بالغاية بمعنى تجويز التاخير عن اول زمان التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من مجموع
التمكن كان مجزيا وكان الآتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا فلا نسلم انه يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم
المكلف آخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من جزء من اجزاء زمن التكليف
الى جزء آخر وهكذا حتى تنقضي ازمنة التمكن فاما ان يكون آثما اولا يكون وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب عن الوجوب وهذا خلف واما الاول فمعنى لزوم التكليف بالمحال فلانه يجب عليه ان لا يؤخر الفعل عن آخر ازمنة التمكن
مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما اولا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف بالمحال اما

يلزم لو كان التاخير متعينا او يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جايزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال واما ثانيا فلان تقدير تسليم جميع المقدمات يكون الدليل برأسه لا اثباتا للملازمة التي ادعاها المصنف
واذا احطت خبرا بما ذكرنا فقد عرفت ان الامر المجرد عن القراين وقال بوجوب التعجيل المبادرة الى الامتثال علاوة على ما
حال المامور به وغيرها كما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طلب ايقاع المامور به فورا وان كانت مختلفة في الدلالة
كدلالة حال السقي على الاتصال وحال السفر الى الهند مثلا على جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل لا يفوت معه
الفورية عرفا او لا تدل فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل علاوة على هذه الامور بل
يكون هذا النوع الخاص من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو امر مجرد وان لم يفهم
فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه غير ممنوع من التعجيل ومن التاخير فاتى به معجلا لغرض من اغراضه لا لانحصار الامتثال فيه
فان قلت انا نقول الادلة الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل واعلم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المامور به
وغيره وعلى وفق علمه يبادر ويعجل فهذه الامور لا تدل على قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكرت ان يكون الاتيان به معجلا لغرض من الاغراض
بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي فتحقق ان الامر اعلم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي مثلا بعجل ويبادر كقولنا لو لم يجب
المبادرة وجاز التاخير يكون لا الى غاية وهو يوجب خروج الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة ومهما كان المبادرة التي
فلا بد ان يكون الاتيان متصلا بالطلب قلت نعم وجوب المبادرة ان كان من دليل نقلي فيلزم ان يكون الامر بحسب العرف شاهدا على الفور
كما قال السيد ره والمصنف لا يقول به كما سيشير اليه لان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة اي قرينة كانت من الشارع على ان
مراده بامري كما كان مجردا من القرينة الفورية مثلا فاذا انضب ذلك فقد وضع على ان الدليل النقلي سواء افاد المبادرة في كل
الاوامر ام افادها في امر خاص قرينة والنزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان تخصص بالمقصد دون المنفصل وان كان من دليل
عقلي فهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي يطلع عليها الا وحدي مع انه ترى العلماء مختلفين متفرقي
الاراء في ذلك فكيف يريد الشارع الرؤف منهم شيئا خفيا ويكلهم الى عقولهم مع ان قصور ارائهم المتشتتة ولا ينصب
لهم قرينة حتى يختلفوا هذا الاختلاف فما شاع من ذلك ولعل المصنف فيما اختاره نظر الى قليلين مع ان ما ذكره المصنف من الدليل
العقلي مورد نظر كما سيشير اليه ان شاء الله ومنع اعتباره شرعا وارد علا قوله ولو استفاد الغاية ان استفادة الغاية
الخارج اذا اوجبت المسئلة عن محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره المصنف من الخارج يخرجها ايضا وبعد الامر موقتا اوما
ملاحظا وجوب المبادرة مع الامور الدالة على كيفيتها كما يجد ان طرف زمان الفعل او مبدأه عقيب الطلب بعده بشهر مثلا

علاوفي

وما تقي من ان كل امر مطلقا لا يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء منها لان الغاية هي ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن يصير العبادة مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل
وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم بتضييق عبادة ثبت من الشرع توسعتها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف
من الامتثال او حصول هذا الظن في صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادة بل هو على تقديره انما يكون عند شدة المرض كما تمكن الانسان من فعل ما يحتاج
الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل الصلاة ايضا اذا كانت كثيرة فلتوقف الاستدلال ان جواز التاخير لا الى غاية يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب
فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا و

علاوفق ما دل عليه العرف وغيره ومنتهاه وقت لعبد الترك اليها تهاونا وتضييعا علاوفقه كذلك واختلاف الاوقات
بالنسبة الى المامورات لا يخرج الامر عن التوقيت لا يخرج اختلاف زمان السقي السقي الى الهند عن الامرين عن الفور والتعجيل كذا
عدم تعيين الوقت بانه يوم كذا وكذا لا يخرج عنه ايضا **قوله** وما يقال الاقول اصلا غرضه ان استفادة الغاية من الخارج اذا
صيرت الامر موقتا يكون كل امر كذلك اوظن الموت غاية لجميع التكاليف فلا يجب الفور فخرج اصلا في الاوامر التي لم يقترح الشارع
بانها فورية بل اطلقها **قوله** قلما يحصل يعني ان جعل غاية الافعال الواجبة على المكلفين ما لا يحصل الا قليلا لواحد او اثنين مثلا
باطل ثم على تقدير الحصول لا اعتبار بحسب الشرع لا يصح جعله غاية والرخصة في ترك الفعل الى حصوله لان عند حصوله لا يتمكن المكلف
من الفعل المفروض ان عامة المكلفين علموا بهذه الرخصة فتركوا الفعل الواجب فيكون منافية لغرض الامر الحكيم من الاتيان والا اشكل
فيكون متفيه وهو الظ ويمكن ان يرى رجحان الموت في بعض من اسنى العمر شيئا ما بين الستين والسبعين لكونه اكثر اعمار هذه الامة
او اقل من ذلك واكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا وقوة او غير نادر الحصول لكن ان كان هذا الرجحان ضعيفا فلو بلغ المكلف مبلغا
من العمر يكون الموت راجحا عنده في زمان قريب واهمل بما امر به فانما جوز له التاخير بعيد جدا معرضا تاركا وان كان في صحة من عقله
وسلامته من بدنه **قوله** حالا يكاد يمكن الا بالتلطف الباردة **اقول** الظاهر من قوله انه لو تكلف متكلف وابرز باردا لكان الظاهر سالما
عن الاعتراض فلشان تقول هذا القدر يكفينا لنقض ما ابرزته من الدليل **قوله** قد عرفت على غائية الظن بالموت **اقول** لم يجعل
المعترض مطلق ظن الموت غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وجها لعدم جواز ترك الواجب لان كل واجب فهو
بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا غامضا ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان
اهل العقل يذمون التارك ويعدونه مضيعا **قوله** يوجب اخراج الواجب عن الحتمي **اقول** من قال بعدم بدلية العزم قال بجواز الموسع قبل
حصول الضيق ولكن فيه حكم حكم الموسع وان الدليل العقلي والنقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية
العزم **قوله** وايضا لا دليل **اقول** غاية الامر ان عدم وجدان الدليل على بدلية العزم يورث لنا شكا بعدم البدلية ولو لم يرد على ابطاله
احتمال كون العزم بدلا لا انحصر بالدلائل المفيدة للظن ومع اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهذا ما وعدناه **قوله** قلت جواز التاخير
اقول نعم تجويز التاخير من جميع ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض وما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا والحاصل ان
التصريح بجواز التاخير متصور على وجوه **الاول** ان يقول يجوز لك التاخير في جميع ازمنة التمكن حتى يكون آخر ازمنة التمكن ايضا
ظرفا للتاخير حتى يتوخر عن جميع ازمنة التمكن وهذا يفضي الى خروج الواجب لا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون منافيا للغرض **والثاني**
ان يقول يجوز لك التاخير الى آخر ازمنة التمكن وهو استلزم للسفه ومنافاته للغرض ان كان باعتبار الافضاء للمذكور او التكليف

فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا و
المقدمتان في غاية الظهور وما تقي
من ان الواجب ما لا يجوز تركه على وجه ما
فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على
كل واجب انه بحيث لو حصل ظن المكلف
لفوته وتمكن من الفعل فهو غير جايز الترك
في نهوض المزخرفات لان تحديد الوجوب
في هذا التعريف بحيث يسلم الذي من الندب
بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا ما
تكلفات الباردة البعيدة جدا
قد عرفت ما في غائية الظن بالموت و
ايضا كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب
باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا
ما تقي من ان الواجب ما لا يجوز تركه الا الى
بدل والعزم ههنا واجب لانه بدلية
العزم على الاطلاق يوجب اخراج الواجب
عن الحتمي وايضا لا دليل عليه ودعوى العزم
ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان
قلت هذا الدليل منتقض بالواجب الموسع
بجواز التاخير ولا نزاع في امكانه
قلت جواز التاخير في جميع ازمنة الصحة
والتمكن من الفعل مما لا يتصور من
تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف للغرض
متن

فافهم
لو لم يفهم بانتفاء الوقت يتعين شيء
معناه ان مراد السقي ههنا فورا
المبادرة مشافهة بل الامر مجردا

نعم حراتم جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل في زمن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها متهاونا مضيعا لا بالامر
الثاني ان التاخير ما ينافي الفورية المذكورة بعدية العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون الفور واجبا اذا كان الامر
ممن يثبت وجوب امتثاله متن

فقد عرفت الجواب وان كان لاجل ان آخر الازمنة قلما يتمكن من الامتثال فيه فهو اشتباه لانا فرضناه آخر ازمنة التمكن
فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن الموت **الثالث** ان يقول يجوز لك التاخير ويطلق هذا اطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن
آخر الازمنة ولكنه لما اوجب علينا الفعل يعلم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان القسمين الاولين لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية
التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي **قوله** ثم حراته جواز التاخير على الاطلاق الخ **اقول** القايل بجواز التاخير كلا ومنهم
الميرزا يقول ان مفاد الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية من القراين الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية
ليس الا طلب حقيقة الفعل فبالنظر اليها متى اتى المكلف بالمطلوب فقد امتثل والمصنف ايضا يقول بهذا القول وصرح بعدم اباءه
لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب الاثم على الاتيان به في كل
وقت فلا يلزم هذا المذهب جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف والتمكن الى الجزء الآخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن
ولما استدل القايل بالفورية على عدم جواز التاخير بالدليل العقلي اجاب القايل بالحقيقة او لا بالنقض الاجمالي كما نقله المصنف وليس
مراد الناقض من التصريح المذكور على الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق اي من غير تعيين لغاية والمسلم
عند الظ المسلم جوازه ههنا ولا شك مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج
الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة
التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على آخر ازمنة التمكن فمحض لا نقول بجواز التاخير عنه وان
كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المصنف يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق في زمان لا يعد التاخير
عنه في العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان الاولى
الى زمان آخر يعد التاخير عنه ايضا تضييعا فصح ان حراته جواز التاخير على الاطلاق توجب ان يدخل في زمن جواز التاخير بعض ازمنة
التهاون والتضييع وهو الزمان الاول الاكلي مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعده بشهر
مثلا وبعد التاخير عن الشهر الثاني تضييعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك التاخير اللهم يفهم منه هذا القول جواز التاخير عن الشهر
الثاني ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقصود المصنف على الظ ولكنه لا ينفعه في هذا المقام ولا يضر الناقض لان المصنف استدل
ههنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما زاد على قوله بان التصريح
بالجواز الفور لا يعلم معه الغاية جايز اتفاقا من غير افضاء الى الخروج فالقول بان الوضع يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز
التاخير يسقط الوجوب ويوجب جواز الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا دخل لهما لا يستلزم سقوط النقض عن الدليل الاول

الحكم به

ازمنة الط

ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية مدلولا للصيغة الامر فيناني ما في المقام
الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم
ان يكون جميع معاني الشرع واحكام من مدلولات اللفظ متن

ازمنة الط ان قول الامر يجوز لك التاخير باطلاقه شامل لجميع الازمنة ودلالته على البعض فرع لدلالته على الكل فالنقض على وجوب المبادرة
الى الامر وهو المقدرة غير ما يجوز فيه الدليل المنقوض **قوله** ولا يتوهم انه لا يتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف اذا كان قرينة على المراد فاذا
دل على الفور كان الامر المجرد عن القراين مما يفهم منه الامر حقيقة عرفية في الفور او تبادر مما عند اهل العرف دليل الحقيقة
عندهم وان لم يكن حقيقة لغوية واعلم اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا من المراجعة الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن
بعد سنتين رفع بعض الموانع فاحببت تتميم المبحث بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح ما قاله المصنف وما قلنا وقال الشيخ الفاضل الجواد
في شرح الزبدة لنا على ذلك ان الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية
او التراخي الا بقرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القراين فان تجرد عن القراين افاد مجرد الطلب الغير المقيد الى الفعل
في اي وقت فعل فان قيل عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه لو جاز لوجب ان لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى يقضي المكلف والظ
ان ذلك لم يحقق بالنقل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نسلم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت او يتعذر الفعل
بعده فانه يتعين عليه فعله حينئذ وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال كما لو قال اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه
يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت آخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المطلوب والجواب ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر
وانما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي لا يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القراين
الى ان قال قالوا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان
الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم للاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال او يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقت
مع انه لا يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة في
لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا
كان جايزا لغير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويشتغل به وله ان يؤخر الى ان يغلب على ظنه الموت لخوف
او تعذر الفعل بعده ومع فيتعين على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر كالمنذورات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما
او اصرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان العلماء عند الكلام على قول العلامة
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة ومن قوله ثم المذكور وله ان يبادر الى الفعل اقول على هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه لزم
بوجوب الفورية في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لكنه او جواز التاخير في عمر طويل بعد ما يمكن ان يكون مثله مستحضر
الامتثال بالمبادرة فيجب الفورية الصريح الجواب الثاني انه جواز التاخير الى آخر ازمنة الامكان لظن المكلف وهو غير مجهول

حتى يلزم الحج فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك و
ليس الجواز مشروطا بافراز تتمة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل وقال الفاضل المحشي للامير زاده
اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة ثم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول
العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ثم قد يقال يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل
التكليف به يقينا وهذا الترجيح الممكن الاسعد لا يدل على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن ذلك المقدر

لو قال هم وفهمنا بحسب العرف ان مراده الفور وكذا لو قال افعل سابقا ولا ادري ما الفرق بين قولهم عجلا وبين ما مثلنا به
من المثال واتصال القرينة وانفصالها كيف يفترقان حتى يقول احد بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية وبالوجوب في
الثاني كما يقول به المصنف فيما بعد قوله ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين اقول نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا
انتفت اولوية الفور ارتفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد الماهية من غير دلالة على
الايجاد فيكون الآتي به ممتثلا قدم او اخر ولازم الامتثال عدم لحوق الاثم والحرج ولما عرفت اولوية الفور الامر المطلق
عن الاطلاق واراد ان الآمر طلب فعلا مقيدا كان اللازم لهذا الفرد الاثم والحرج ويلزمهما عدم الامتثال بالاتيان
بالمأمور به في الزمان الذي بعد الفورية فلا يتصور كون الفعل واقعا في الزمان المتراخي امتثالا لانه معناها الا مثال
الا في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه الاجزاء [illegible]
قوله اذ لا منافاة اه اقول الفعل المقيد لا اعتداد به مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون اتيانا بالمأمور به فيلحقه الاثم ثم اذا
طلب ايجاد الماهية ثم طلب ايجادها والتعجيل لو لم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل بقي مع عدم امتثال الثاني الطلب الاول
بحاله يتحقق عدم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للاعتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد عن القيد ان
كان اتيانا بالمطلوب فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد قوله لانه لا يقتضي الشيء الاول [illegible] الامر الفور وان لم يكن الفورية

[illegible]

ولا يحصل بدون اتيان المكلف في الحركات والسكنات مع وقوعها في المكان المنهي عن الكون فيه وهذا مبني على
الفرق بين المامور به الذي هو مدلول الصيغة وهو التاثير وبين الغرض والفايدة من الامر وهي الهيئة الحاصلة
من التاثير وثانيا بتسليم حصول الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل من التاثير وهو الفايدة ولعمري
كيف يخفى بهذا البناء لان الهيئة ليست بمكلف بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعله الحركات
حيث قال ان الخياطة اي الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات له قال الفاضل المدقق في حاشيته على المطالع
الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وفي الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة عمدة اجزائهما
جل اركانهما عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذلك
الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هي حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياط وليست عبارة عن الاثر المترتب على
الفعل انتهى المقصود من كلامه زيد اكرامه والمحصول هو انه جعل محل النزاع انه هل يجوز تعلق الامر والنهي الطلبيين بما وقيل
على فرد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه اولا واختار هو العدم بناء على ان الطلب المتعلق بالكلي متعلق في الحقيقة بالافراد
كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص والظاهر ان غرضه هو ان في المثال امرا
واحدا هو مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا مبني على ان الخياطة عبارة عن الحركات والسكنات فمن قال ان متعلق الامر
هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة فلا معنى له وان اراد ان الواجب فعل الهيئة وما يحصل هي منه وتكون
المطلوب الاصلي هو حصول الهيئة والامر المحقق لها ليست مطلوبة اصلية فان جعل ما يحصل هي منه الحركات كالمعترض فالتزم
القول بانها مامور بها وهي ايضا منهي عنها وان جعلها غيرها كالارادة العينية مثلا بطريق خرق العادة فهذا المثال لا يكون مثالا
فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان
الكون في المكان القائم بجميع الجسم من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياطة فتعلق بها امرا وغيرها نهيا كما قال ان
الكون ليس جزءا من الخياطة قلت ان الكون الذي هو من لوازم الجسم يتحقق في ضمن حركة الجسم في المكان او سكونه فيه وربطها
المفتي في الصلوة ليس بازيد من ربطه بالخياطة كما افاده بعض سادة الفضلاء سلمنا زيادة الربط لا في فرد من الكون و
هو سكون الجسم وقيامه مطمئنا في مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذي من لوازم
الجسم من المقدمات العقلية او العادية للخياطة وليس في ماهيته ذاتيا لها فنقول ان من قال بوجوب المقدمة مطلقا لا يتمشى
هذا الكلام اذ ينقل الى وجوب المقدمة فالكون ح يكون مامورا به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهي عنه وبعد التساوي

يكون

فالمكلف به هو الذي يحصل بالاتيان [illegible] الاطاعة اعني الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي [illegible] الحاصل منه [illegible] الحصول الاطاعة [illegible] للمؤثر من الحركات والسكنات

لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق النهي باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون في المكان
المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا نقول بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياط انا لا نسلم ان
الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه بل الكون المطلق لازم لها وليس للكون الخاص مدخلية في تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان
المغصوب يمكن حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان تشخصها تتبدل بتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني ان اتحاد

يكون مناقشة في المثال فنورد مثالا آخر اورده بعض الفضلاء في المقام كان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين
خطوة ونهاه عن الدخول في حرم فمشى العبد في الحرم فهو مطيع للمثل بمقتضى الامر عاص بمخالفة النهي قوله لا يقال الخ لا نه
لما ظهر من منعه كون الكون جزء الخياطة ومن تخصيصه ان الخياطة امر حاصل من الحركات من قوله ان الحركات والسكنات
اجزاء الصلوة ان مراده من الكون اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة
فنقول اولا ان التعبير عن تلك العلل المعدة باللازم ليس على ما ينبغي اذ الهيئة تابعة لها في الحصول فالتعبير عنها باللازم
هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياط من منع اللزوم على الاول
لا على الثاني لانه قال او لا بان الحركات علل معدة للخياطة مستتبعة لوجودها بحسب العادة فكيف يمكنه هذا المنع قوله بل
الكون المطلق الخ معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع المخصوص من الكون وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط
التي يمكن وجودها في ضمن اشخاص مماثلة للشخص الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان بسبب حصول هذه الهيئة هو
الحركات المتماثلة وليس لخصوص شخص من الحركة دخل في تشخص الخياطة بحيث لا يحصل هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة
للاولى في جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول اشتراط ذلك في الصلوة اعني في هذه الهيئة
الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها واما الحركات والسكنات الحاصلة من الخياط فهي بحسب تبدل الامكنة
تختلف تشخصاتها كاختلاف الصلوة باختلافها قوله وعن الثاني قد مر جوابه فظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت
ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور به ما هو فرد المنهي عنه ايضا ويلزم مفسدة فيعلم انه من نهيه ان
مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون المامور به ما عدا الفرد المندرج تحت الكلي المنهي عنه قلت ان اردت
ان علم الشارع مانع من تعلق الطلب بالماهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لماهية الاخرى مشتملة على المفسدة
للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة للفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية
التي في ضمنه وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح مثل هذا الطلب للزوم محال او لخروج تقييد طلبه بما سوى هذا الفرد فنقول
ان الامر والنهي من الله تعالى انما يكونان لاجل مصالح في المامور به ومفاسد في المنهي عنه للمكلف او لهم او لغيره والثواب
والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة والعقل يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة
لماهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون في ماهية مفسدة كذلك فقد نهى العالم الحكيم عن الماهية المشتملة
على المفسدة وكان المكلف مندوحة في امتثال فعل ما فيه المصلحة عن المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه ولكنه عصى

المتعلق لازم

بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة
بجزئياتها الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي
بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر منه

المصلحة
بفعل الماهية ذات المفسدة في ضمن هذا الفرد منها فاتى بهذا الاعتبار بالمصلحة وغيره ويستحق الثواب والعقاب
وان اردت انه مانع من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا نقول به فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة
مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية لا تكون عبادة بل فاسدة قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني تغمده الله
بغفرانه بهذه الطريقة ظاهر الجواب عند من يجعل نية القربة وترتب الثواب شرطا في العبادة كالسيد المرتضى واما من يراهما
شرطا فيحتاج في الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملا
على طبيعتين يحصل باحديهما القربة وبالاخرى المعصية فيتاتى بنية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر من اخبار ربنا
خلو بعض العبادات الخالية عن شرائط الكمال عن الثواب بالكلية لا خلال كحضور القلب والتوجه الى جناب القدس فتدبر قوله بملاحظة
ان التكاليف اقول ان مشخصات الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع اي لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل نعلم انه لم
يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك ان تفاوت زمان ركوعين ولو كان مابه التفاوت آنا واحدا
لو فرضنا وجود الآن يختلف الصلوتان بحسب الشخص وكذا الصلوة في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى
منه شخصا وقس على ما ذكرنا حال باقي المشخصات مثلا ان الاشخاص الممكنة الصدور من مكلف واحد لا حصر لها ونسبة الكل
الى قول الشارع صل الظهر مثلا نسبة واحدة بلا رجحان لواحد على الآخر وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا ومامورا به فالمأمور به
المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين عن السكاكي الاجماع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة
للماهية من حيث هي هي من البين ان الفعل انما يشتق من المصدر مع قطع النظر عن التنوين العارض حين الاستعمال فمن ادعى
الزيادة فعليه الدليل وح نقول اذا طلب الشارع مثلا ايجاد حقيقة القيام في الصلوة مثلا ثم نهانا عن الغصب فقمنا في مكان
مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال وصحة هذه الصلوة يظهر في بادي النظر اجتماع محالين من اجله ذهب الى الفساد وبطلان الصلوة
ذهب اليه الاول كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا وبعبارة اخرى حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين والثاني ان التكليف بفعل
شيء بعينه وتركه وهذا التكليف بالايطاق وقد اشرنا الى وجه التفصي في الحاشية السابقة ونقول هنا ان المطلوب بالذات
هو الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد آخر من حيث هي هذه الحقيقة والمبغوض الغرض في ذلك الفرد هو انا فاختلف وتعدد
المحل فلا مجال للمحال الاول ولم يطلب منا هذا القيام المعروض للغصب المنهي عنه بعينه حتى يكون تكليفا بالايطاق بل طلب
الحقيقة الممكنة الانفكاك عن الغصب لكن انفكاكه عنها فاضمحل خيال البطلان وظهرت الصحة قوله الرابعة اذا اتحدت
الجهة فوجه عدم الجواز المحالان المتقدمان ولو اختلفت فوجهه التكليف بالايطاق لان جواز فعل المكروه لا يجزم من كونه

مطلوب الترك

الخامسة ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر
واحد شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة منه

مطلوب الترك فطلب فعله حين طلب المحال قوله الخامسة الخ اذا امر الشارع بصلوة شخصية تخييرا ونهانا عنها تنزيها
كان يقول صل ركعتين بصفة كذا في ساعتك هذه في مكان مخصوص من الحمام وان شئت صليت في غيره ولا تصل في الحمام
وان صليت اجزاك ولكنك فعلت مرجوحا مطلوب الترك فلا شك في امتثال احد الطلبين اذ لا يمكننا الاتيان
بالمامور به منفكا عن المنهي عنه مع ان جهة الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزم المحال الاول ايضا كما مر مرارا واذا امرنا بالصلوة
مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز الصلوة
وعدم مانع لا اجتماع الوجوب والندب والكراهة بالمعنى المصطلح لان تعدد المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن
وجودها في غير الحمام والمنهي عنه الذي اختاره المكلف هو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فمتعلق الكراهة في الحقيقة هو
الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث هو هو
بالوجوب واتصافه مع الوصف بالكراهة وقوله لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد او عن القيد لا عن ذات الفعل في الحمام و
دعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا تكون فيها جهة مرجوحية ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى
لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى ارتكاب ان الكراهة ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف
الثواب الكامل الذي يكون عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الشر الذي يستحقه من فعل المكروه فان قلت حاصل هذا
الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا او المرجوح الذي يتضمن المفسدة الغير البالغة
حد وجوب الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاكه عن الموصوف ولا يجوز الانفكاك اما ان الشارع بذات الموصوف
نهى عن الوصف لما اختار المكلف الموصوف فقد اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين فانقول في عبادة نهى عنها
الشارع نهي تنزيه وهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كذلك لان
هذه الصلوة لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو وظيفة مختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره
وكذا الاوقات الحضرية للصيام يكون صيامها وظيفتها لا تسع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونها عبادة متصفة
بالكراهة او كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضي طلب تركه ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق
طلبه بفعل شيء هذا الامر وليس هنا حقيقة مامور بها واخرى منهي عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت على ما فرضت من كون
مثل هذا الشيء مكروها بل نمنع تجويز الشارع لفعله وح نقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية من حيث هي مصلحة لا ينفك
عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويفوت بتركها من حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية

الشكاة

لامع عذر سقط الندب فيجتمع فيه الوجوب مع الندب وقد تكون بحيث تتعلق بها النهي باعتبار المذكور وهذه المرجوحية تنتهى الى حد التحريم كالصلوة في الدار المغصوبة وغير ذلك وقد مر انها تستلزم الابطال وقد لا تنتهى اليه وهذه ايضا تستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلابد من حمل الكراهة على اقلية الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف المذكور اقل ثوابا منها نفسها

اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك وراجحة ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها اقول بعدم كونها عبادة بل بدعة محرمة فالاولى من قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع المذكور ان يقول ان الذي رجح امر به انه مندرج تحت نوع مامور به من العبادة والذي نهى عنه صريحا ان كان له بدل او دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين بدل هذا الواجب فهو ارجح واولى لقلة الثواب في فعله وكثرة الثواب في البدل فالترك راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا تكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهي التنزيهي في الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع من القول بالصحة لحمل النهي فيه على التخيير بين وان الذي نهى عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة عن النوع المامور به ولا يجوز ان يكون في الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على ما حمل في الاول لعدم البدل لكن تمسك باصل النهي المجرد يدل على التحريم فلا مرو انتقول بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى المشترك بين الحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا القسم عن تحت النوع المامور به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه ولتحقيق هذا الكلام بايراد كلام من الشهيد الثاني وفائدة ظفرنا بها في مجموع لبعض الفضلاء قال ره وقال استاذنا العلامة ... في بعض فوائده وههنا فائدة هي ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود في العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب والا لم يكن فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروهة ولا يترتب فيكون مندوبا فلا يتصور على التقدير ان يكون مكروها ... ان نفي الكراهة في العبادة

[illegible]

او الاضافية مفسدة وتفوت بتركه من حيث هو تركه فربما كانت تلك المفسدة شرا كثيرا بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها نهيا وفي الحقيقة تعلق النهي بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف يترائى ان المطلوب ترك الموصوف ويظهر البقية من قولنا ترك الصوم لم يقع في السفر وترك الصلوة لم تقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها وليس مرجوح هو وقوع الوصف المرجوح ترك العبادة من حيث هو تركها ولا ثواب عليه بل نفس الراجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة مستلزمة لمكروه ويكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب اكثر من ثواب فعل تلك المندوبة فلذا اراد الشارع تركها والمقصود ترك مستتبع تركها فاذا فرضنا ان المكلف اتى بمثل هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعني فعل الماهية ذات المصلحة وهي التي بنفسها تحقق الرجحان والطلب من المكلف فاستحق الثواب المكلف للزوم الثواب للمصلحة الموجودة واتى ايضا بما يستحقه فاعل المكروه قوله وهذا ايضا الا شك في ان ما يمتنع من هذه الاقسام لا يصدر من الشارع ما يدل عليه بالخصوصية كما تمثلنا اولا بقولنا صل ركعتين بصفة كذا الى ... منه ما يوهم ذلك على الظاهر كامره بالصلوة مطلقا ونهيه عنها في الحمام عند المص ومن قال بمقالته من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا يتوهم اجتماع الوجوب التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد ولما كان عند المص ره هذا مستحيلا يحتاج الى التوجيه ووجهه بان حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي عنه وحكم بان المنهي عنه ليس داخلا في المامور به فلو

[illegible]

وقد علم مما مر صورة اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشر صورة منه

ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم على هذا ان يكون ثواب الثواب بهذا المعنى مساويا للكراهة وليس كذلك فانه ربما يكون العبادة كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب لما يستبعد نهي الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه ما فيه منقصة وحط مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر واللمع تساعده التعاريف المشهورة امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتامل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد قدس سره في قواعده بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها المكروه من العبادة كالصلوة في الحمام والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال واراد بعض متاخري الاصوليين ... خلاف الاولى ... المرجوح من العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى رفع مقامه قال شارح المختصر الثاني من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره كذا وهو يريد التحريم وثانيها ترك الاولى يقال ترك النفل مكروه وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضيلة في فعله فكان في تركه حط مرتبة ...

[illegible]

صورة ولبسط الكلام وان كان المطلب على طرف الثمام تسهيلا للمبتدي في فهم الاحكام الشرعية جمعت واقول اعلم ان التخييري على حدة تصير ستة وقد ميزه المص في اول كلامه واورده مع الحتمي في آخر الكلام حيث قال الامر الايجابي ويتصور اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره ترتقي الى ست وثلثين صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى وعشرون صورة وتفصيل الجميع وهو هذه الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه كالاولى صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة ايضا على القول الآخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المصنف تعلقا بالشخص وان تعلقا بالكليين فهي الثانية في كلامه والاولى ان تجعل الصورة الاولى قسمين باعتبار المتعلق الشخصي والكلي ويتعرض لحال الكلي والشخصي في الصور الاخرى ايضا والظاهر انه الكلام يتوهم لان حال الشخص يعلم مما ذكره انه المتعلق عنده في الحقيقة هو الشخص وان تعلق الامر على الظاهر بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة في كلام المص الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وبهذا علم من كلام السابعة الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها الثامنة مع نفسه كالنذر ان يصوم لعادة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الآخر بقوله اجتماع الامر الايجابي معه وصورة اربع عند الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثانية في كلامه العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير الثانية عشر مع الاباحة كظهر يوم الجمعة في البيت وهذا ان القسمان يعلم حالهما من قوله واشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعند الارباع ثمنتين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخيير وهي التاسعة والخامسة عشر مع نفسه كالزنا

[illegible]

...بطلان العبادة عنده فربما المأمور به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المأمور به في تعلق الامر ولم لا يجوز دخولها في

...مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون كل غصب مباحا الا الصلوة ان كانت غصبا واي فرق بين قولنا كل غصب...

...هذا احتمال بعيد عن [illegible] لا سيما مع [illegible] ما دل على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله ان الارض لله وما ورد من ان الارض مهر لفاطمة

...واعلام في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير على العام وتعلق النهي بها بطريق

الحرمي وهي التسعة عشر **الثامنة والعشرون** مع النهي التنزيهي وهي الثالثة والعشرون **التاسعة والعشرون**
مع نفسه كالنافلة في البيت **الثلثون** مع الاباحة كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها **الحادي والثلثون**
الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي السادسة **الثانية والثلثون** مع التخيير وهي الثانية عشر **الثالثة والثلثون**
مع النهي التحريمي وهي الثالثة عشر **الرابعة والثلثون** مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون **الخامسة والثلثون**
مع الندب وهي الثلثون **السادسة والثلثون** مع نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة
كلها متضادة فلابد في صورة اجتماع كل مع الآخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع [illegible] او التكليف بالمحال وليست الصورة
منحصرة في تخصيص بالوجوب [illegible] والحرمة والكراهة فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة يحتاج الى [illegible]

[illegible]

او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذي تعلق النهي به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف
اتى بالفرد المنهي عنه فهل يأتي بالمأمور به او ليس هذا الفرد مأمورا به اصلا واتى بالمأمور به في ضمنه اعني الطبيعة
او الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هذا ولكن الانصاف ان في مثل هذه الصورة اعني الامر
المطلق والنهي عن فرد خاص لاجل تقييد النهي للامر وافادته ان المأمور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها في ضمن
هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان المطلوب تحقق الطبيعة ولو في ضمن المنهي عنه والحاصل
ان المانع العقلي مفقود لهذا يصح ان يقول الامر بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني ولكنك اتيت
بمطلوبي وهو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو مطلوب في نفسه او عروض العارض مانع من تعلق
الامر به من حيث هو معروض للعارض واما تعلقه بذاته فلا مانع قال الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال المصنف
ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات لغة وشرعا بقوله ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي لا يكون آتيا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة وهو لا نعني بالفساد الا هذا انتهى لا يخفى انه فيما امكن انفكاك المأمور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون الفرد
المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا الدليل
على تقرير كان بعيد ... كون المنهي عنه مأمورا به وعلى التقدير لا يقتضي الا الفساد لغة وشرعا اذ الفساد والصحة بمعنى
عدم موافقة الآتي به للارادة الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة واما بمعنى
سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الآمر ايضا الشارع او غيره اذ الصحة والفساد بمعنى الموافقة
وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا دخل للغة ولا الشرع في هذا اللزوم ولاجل هذا استدل به صاحب المعالم على
نفيهما عن الدلالة فظهر واذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في الزبدة وشرحها حيث استدل فيهما بالدليل المنقول على
الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من
ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك ولا شك
ان ذلك لا يناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح مقصودة لما في وضع النهي على ان العرب
قد تفهم من الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية ومتعلقات ذلك لا في حقيقة ولا مجاز فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي لذلك
انتهى لانه ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني للنهي فالدليل الذي استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي الدال على

الحرمة

والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل خارج جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي لا يقتضي فساد
العبادة المقارنة للمنهي عنه لما مر انما يقتضي عدم ذلك فالظاهر ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها
انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما
يدل على وجوب المأمور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته

الحرمة فمسلم ولكنه لازم عقلي للتحريم فيدل النهي عليه بدلالته على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعي مدخل في
ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل
اللغة وليس غرضه ان الشارع عين اللفظ لمعنى ملزوم للفساد واللغوي ايضا فعل ذلك لان التحريم المدلول للنهي
والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء ليس الا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين نعم ...
الشارع عين العقاب لازمه له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر والنهي على المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا
عليه بذم العقلاء من اهل اللسان تارك المأمور به وفاعل المنهي عنه وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة موافقة
الامر بالعبادة لكون ان الآمر اذا كان الشارع يكون امتثالا عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه هو
الناهي لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهي مغايرا للصحة والفساد اللغويين
والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى اللغوي وكان له لازم عقلي او عرفي فاتصف المعنى او اللازم بسبب استعماله
خصوصية كاتصاف الوجوب والصحة مثلا بالشرعي لا يقتضي للمعنى انه معنى شرعي ولا للازم انه لازم للمعنى الشرعي قال بعض الفضلاء
ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا في غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به
ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا لمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي انتهى ...
واما نفي العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم انه لا ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان الطاعات اذا اتي بها لكون ...
عندهم وهو لا يدل على كون اللازم لنفس مدلول النهي مختلفا بحسب الشرع واللغة نعم الفساد في المعاملات ليس مدلولا للنهي التحريمي
عنها لا لغة ولا شرعا **قوله** والحق كون الشرطية واخواتها اما ان تكون معلومة وجودا او عدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول
والثاني يعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه مما مر ومما ذكره المصنف هناك ولكن الثالث وهو صورة الشك ... الحاق
بالقسم الاخير في عدم الاقتضاء اعني المنهي الذي لا اختصاص لنهيه بالعبادة كالحج اذ المعروف الاتيان بجميع ما امر به ...
بان المأمور به هذا الفعل بشرط مقارنته لترك الآخر كقراءة الفاتحة مثلا بشرط ان لا يقرأ ... غير بين فعلى
البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بالعبادة وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها **قوله** اذ جميع اجزاء العبادة اه
ان اراد ان من مجرد الامر بشيء في عبادة او النهي عنه فيها يعلم الجزئية والشرطية والمانعية فهو ممنوع اذ لا دلالة
للصيغة عليه لا مطابقة ولا غيرها وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهي الدالة عليها ...
نسلم ولا ينفعه **قوله** فليس لاحد ان يقول له ...

ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك بعض اجزائهما وشرائطهما كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان ما نقله المنهي عنها الظاهر على
تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مثل كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة
اذ مع معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له في الماهية **المقام الثاني** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة والطلاق وغيرها
سواء كان النهي راجعا الى نفس الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات في الطلاق ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او
الى وصف لازم كبيع الملامسة والمنابذة والربا ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن الاستدلال على هذه الاول والدليل على اقتضاء النهي الفساد في هذا المقام
من وجهين **الاول** استدلال العلماء
فان علماء الامصار في الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في ابواب ... النكاح والبيوع و
غيرها ... الفساد مدلولا للفظ
النهي ... سلب الاحكام من النهي
المتعلق بشيء اذ لا تلازم بين التحريم
وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان
يكون الصلوة في ... ولكن بعد
وجوده لا يكون المصلي ... ترتب آثاره
عليه ولذا احكام شرعا بالتطهير
اذا وقع ازالة النجاسة بالماء
المغصوب يترتب على الوطي في
الحيض آثاره من لحوق الولد ...
المهر والتحليل للزوج الاول ...
بل الفساد وما يحكم به العقل ...
... الناهي وقد وقع في
الروايات ما يدل على اقتضاء النهي
الفساد ...
... من احد ...
... الناس ازواج النبي
بقوله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من
بعده ابدا ... على الحسن والحسين
بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح
آباؤكم من النساء

على وجوب المأمور به فلا يدل على كونه جزءا او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول اه ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين
من الامر الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط وان اراد كونهما مفهومتين من مجرد
الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم
بان المكلف ترك ما امر بايقاعه فيها وامثاله الا من افراد المتنازع فيه **قوله** الاول استدلال العلماء
الى قوله قال الناهي قد يستدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا شرعيا وتقريره ان العلماء اي الصحابة والتابعين
وبالجملة المتحاورين اذا لاحظوا النهي عن شيء حكموا بفساده اي الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا
مطابقيا ولا تضمنيا للنهي فتعين ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل
هو ان يحكم في معاملة نهي عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم في عرفه او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما
للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا جعليا لا عقليا فيمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيصح في بعض الموارد ان يصرح بترتب
الاثر مع النهي وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان ...
فحملهم النهي عن الشيء على الفساد والمنهي عنه يدل على انه في لسانهم يدل عليه قال السيد ره وهو الذين يقولون بالدلالة
شرعا الواجب الذي يقتضيه عرف الشريعة في نهي الله سبحانه ورسوله ان يقتضي ... والمنهي عنه وان لا يتعلق
الاحكام التي تتعلق بالصحيح الآن نقول على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمأمور به فيقتضي ذلك اتباعا للدليل
انتهى واجاب النافون للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في
محل النزاع على ان الصحابة ... ما حكموا بالدلالة بل حكموا بالفساد وربما كان حكمهم به من دليل خارجي دل
عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالة على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل الظن القوي بان الاصل فيما
نهي عنه عدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف نفى الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله وليس الفساد
مدلولا للفظ النهي ونفى الالتزامية بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل الفساد حكم به العقل
ظاهر حال الناهي اقول هذه العبارة مغلقة لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل ولعل مقصوده ان الناهي لكونه شارعا ولعل غرضه
ان المؤثرات الشرعية لما كان تأثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذي يصير الشيء سببا
ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما يعاقب على فعله مفيدا للاثر ... واما اذا
كان الشيء سببا حقيقيا لشيء آخر فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل غايته

ما يستفاد

وروى في الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك وما قولي بين يديك قال
لتقولن فان ذلك تعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا غير المسلمة قال لم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول
في هذه الآية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الآية
فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر و

ما يستفاد منه حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثاني تأييد المراد من هذا الكلام **قوله** لا يجوز تزويج النصرانية هذه العبارة
لا تدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات نعم ان قال الراوي يحرم النصرانية يمكن ان يفهم
منه عدم حلية الوطي وهي من الآثار المترتبة على التزويج وقوله لا ينبغي نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا
يدل على المطلوب وفيه فائدة هي ان لفظ لا ينبغي يفهم منها التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول
الا ان يدعى وجود القرينة لديه وكذا الكلام فيما رواه من الحديث الذي يليه **قوله** ومعلوم اه **اقول** من اين علم مع انه قال
في جواب من قال ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد ولكان لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم
امهاتكم الى آخر الآيات فساد هذه الانكحة وبطلانها انا نحن نقول في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد ...
... ونكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة دليل انتهى انظر كيف قيد بالتحريم ومنع دلالته على الفساد
فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه **قوله** ... لم يكن له طلاق **اقول** وجه الدلالة ان نفس الطلاق قد يتحقق في
نفيه هو نفي صحته كنظائره مما اخبر بعدمه مع وجوده واما قول المصنف ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله
عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي عنه مخالف للمأمور به ولا نزاع فيه انما النزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته **قوله** اه
... الوجه لا يدل على طريق النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يحكم
بترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع ايضا كالمأمور به **قوله** اه العام
عرف العام بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والجمع المنكر والعشرة لان
جميع هذه مستغرق لما يصلح له من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات
انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزاء جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل المفرد المعرف كما هو التحقيق
لا لكل جمع جمع وهو الجزئيات فتخرج مع انها من صيغ العموم وعرفه شيخنا البهائي قدس سره بانه اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى وغيره لعدم الوضع للدلالة على الاستغراق بل لمعانيها ويدخل الجمع
والمفرد العامان للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المصنف ره نظر الى ان معنى العموم جلي والغرض من التعريف
التنبيه واخطاره بالبال وتمييزه من بين المعاني ولقد احسن اذ كثيرا ما ترى من يفهم العموم ويتحير في فهم المقصود
من التعاريف **قوله** والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره الى الذهن اه غرضه من جميع ذلك الملحق به كالنكرة في سياق النفي
وغيرها لا الملحقات كالنكرة في سياق الشرط وغيرها اذ قوله ان ولدت ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة اعني الفرد

ومع تعلق النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سببا ومعرفا لشيء من الاحكام نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم يكن المعنى الحكم تترتب آثارها عليها مع حرمتها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل ذلك ليس بواقع في احكامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن البيع وقت النداء الذي يوجب الفساد والحق انه ايضا مثل ما مر في مسئلة النهي في العبادات بان يقال مع اختصاص النهي وعدم العلم بعدم مانعية المنهي عنه في صحة المعاملة المذكورة المنهي عنها فاعلم ترتب احكامها عليها ويجري فيه الدليل المذكور فتامل **الباب الثاني** في العام والخاص وفيه ايضا مقصدان **المقصد الاول** في العام وفيه مباحث **البحث الاول** العام هو اللفظ المستغرق

المنتشر سواء كان المتحقق في الخارج فردا واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك و لهذا يحصل الظهار بتوليد ولد و ولدين واما دلالته على ما يفيده الكل المضاف الى النكرة وهو المعنى بالعام الاصطلاحي فلا ريب في عدمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الاثبات وفي سياق الامر كلام من يحتج بالشعر ان كان انشاء للانعام كما اذا قال الملك لفقير انا اعطيناك فاكهة وخلا وعنده وفي وسعه كل فاكهة وخل فلا يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وان كان اخبارا عن نعمة فلابد من التطابق بين الواقع ومدلول اللفظ ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا ثم يقتضي مقام الامتنان ان يكون للنعمة الممتن بها شان ومرتبة وهي هنا يدل التنوين على ان في الجنتين فاكهة اية فاكهة ليست مثل ما رايناه بل ترونها متشابهة واما الدلالة على ان فيهما فاكهة فالنعمة تعلم وقس عليه قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء طهورا مع ان الامتنان قرينة والكلام في الوضع الا ان يكون غرض من الحق ان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا اجده محتملا لا احتمالا ومثل هذا القول في الجمع بصيغة الامر اذ المفهوم منه كون كل من المخاطبين مامورا بالاكرام فيلاحظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان كثيرا فيجب عليهم ولا يتحمل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت في المثنى او غيره ثم ان صاحب المعالم عنون المسئلة بقوله والحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه في مقابل من يقول بالسلب الكلي ثم ادعى التبادر في النكرة الواقعة في سياق النفي وضم اليه اصالة عدم النقل فقال فالنكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو المطلوب ولعمري لقد احسن حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله المصنف واثبت هذه الدعوى في جميع الصيغ كانها لا تخلو من مجازفة وليس الغرض انه لا يقول بالعموم في غير النكرة المذكورة بل المقصود انه لا يستدل عليها بدليل يكون اجراؤه في اثباتها مما يمكن ان يكون الدعوى التبادر فيه ظاهرة وجلية كاسماء الشرط وان هذه الدعوى في مجموع ما ذكره المصنف خفية بل لا تكاد تصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرد عن القرائن وتفصيل القول فيها قال بعض المحققين قال الحنفي ان كون اسماء الشرط للعموم ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فغير ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان يعني ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المعتبر اقول فيه بحث لان تناول الكلمة لزيد وعمرو و غيرهما في هذه الصورة ليست دفعة بل على البدل ليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال والتفرق بين من ابوك وبين اوقل سوقا لانه في معنى او قل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل عن ذلك احترازا عن التطويل والجواب ان تناول من

لزيد وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لهما لكن الحاصل له على نحو التردد لا على الاحتمال و فرق بينهما فتامل لانه لا يخلو عن دقة وتما يحقق ما قلناه انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل من ابوك الا زيدا انتهى ثم قال واعلم انه تقرر عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني وكذا النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد والذي هو العموم مما قالوا انه من صيغ العموم يعني انها حقيقة فيه مما لا يخلو عن تحمل بل الصواب ان يقال العموم انما يثبت بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام عند انتفاء العهد ومثل المضاف بهما او اسم جنس منكرا او مع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا كمثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف بالالف واللام فان للموصول ايضا يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف بالالف واللام والمضاف الى المعرفة قال السيد ره في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي و تعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلثة تحكم انتهى اقول انت اذا تاملت في هذا الكلام وفيما ادعاه المصنف ره من تبادر العموم من مجموع ما ذكره من الجرد عن القرائن وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضي منه العجب فواحد يدعي التبادر في الكل كما ادعاه المصنف ره وواحد يدعي في البعض منه وفي بعض آخر يفهم القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار فقط وهم بين عربي عريق او دخيل بهذه اللغة المرفوعة عريف وقد كان التصنيف في هذا الفن اعني اصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب من الف سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب زمانا الى الشارع ولغة العرب ولم يستندوا ما ضاعت بالخلط فاينها العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية هيئ لنفسك جوابا اذا سئلت في القيامة ولا اقل من ان تقول ان المفترض الطاعة اوجب علي العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر من امثال هذه الادلة **قوله** ره وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية لان المنكر من البيانيين والاصوليين ركنا منهم ان مفاد اداة التعريف منحصر في العهد والحقيقة واما الاستغراق فيفهم من المقامات ثم المعترف ان ادعى ان عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق لخروج الاجمال ويفيد ما هو ممنوع اذرب مقام يقتضي الابهام والاجمال فان ادعى انه يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب او لا يهام ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود في الخارج لا الحقيقة من حيث هي او الحقيقة من حيث هي موجودة سواء كانت موجودة في ضمن الكل او البعض فكلامه متجه صونا لكلام الحكيم عن اللغو وصاحب المعالم عبر عن هذا بقوله اعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه اي من الفرد المعرف حيث لا عهد خارجي و مثل بالامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا ووجه انه اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع الى آخر ما قال المصنف ره قيل انما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد و الجنسية كقوله تعالى لا يستوي المؤمن والكافر او عن الا قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة انتهى وقال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان القرينة حالة تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك ويظهر منه ومن المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك ايضا كما هو ظاهر المصنف ره فهي التي يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة له ثم اقول ان المنكر العموم للمفرد والقائل به في الاحكام الشرعية انما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة فيه وان كان بطريق الاشتراك فالاول ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد في كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقي الآخر والحمل على غيره محتاج الى قرينة التجوز المفروض عدمها ولا حاجة له الى المقدمة القائلة بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا للتاكيد كلامه وتقويته ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لان مع احتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل في الكتاب والسنة ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال باشتراكه بينهما وبين الحقيقة من حيث هي فهو ينفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية ونفيه العهد الذهني تقوية ايضا كما سبق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمله على العموم والتقريب كما سبق وان قال باشتراكه بين الاستغراق والحقيقة فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فيتعين الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق و في الاجمال المناسب لتنبيل المصنف ره ولكن نطالبه بالقائل فاني ما ظفرت به والثاني لو قال باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيعلل حمله على الاستغراق

في الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غير فيعلل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان المعنى حقيقيا فيصير اللفظ واردا بين ثلثة معان مجازية والذهني لا معنى له مع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما مجازيين فظهر ان تعليل المصنف ره على الكل لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى مزاياه وهو العهد بين المخاطبين او كون المعنى معهودا في عرفهما والاصل عدمه فتمكن عدم العهد وتتم باقي المقدمات السابقة حتى يتعين الاستغراق ويخدشه اصالة عدم الزايد اللازم في الاستغراق وسيجيء عند نقل كلام من الشهيد ره وربما يظهر منه ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما سيجيء في اخر المبحث **قوله** وايضا صحة الاستثناء دليل العموم وهذا الدليل ايضا على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية **قوله** ره ولهذا لا يجوز رايت الا زيدا وان صح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال ومن جملة الاثنين لا اقل منهما على اختلاف الرايين في الجمع ولكنه لا يجب دخوله لولا الاستثناء **قوله** وليس صيغ العموم قال ره في الحاشية هناك صيغ اخرى تفيد العموم وان وقع في اكثرها الخلاف كسائر ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما الزمانية نحو ما دمت عليه قائما وكذا المصدرية مع فعل المستقبل مثل لا تصحبني ما تصنع واي في الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منهما ما وايان واذ ما وكم الاستفهامية واسم الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذين واللتي وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة مثل اولئك وهؤلاء والنكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تعالى هل تعلم له سميا واذا اكد الكلام بالابد والدوام او دهر الداهرين او عوض او قط في النفي افاد العموم في الزمان واسماء القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج **قوله** وافادة المعرف العموم الى قال ره في التمهيد فائدة اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حمل على العهد لاصالة البراءة من الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعهما اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا اقول لا شك ان مع تقدم القرينة على ارادة معنى خاص من اللفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا قيل اسرق او رايتما وعزما على شرائه وذكراه بينهما وبعد

ما دخلا الدار قال احدهما للآخر ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظان الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ
معنى خاص في عرفهما وان كان فردا للمعنى اللغوي بحيث صار المعنى الآخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف
على اللغة فالفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل له معنى خاص قد يراد منه مع العهد و
معنى آخر شامل للجنس قد يراد منه ايضا مع عدم العهد فاذا رأينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكانت محتملة عندنا ان يكون
مراده منها المعنى المعهود وان يكون مراده الجنس فنحمل اللفظ على العهد او الذي قد صار استعماله في فرد من معناه شائعا
وبلغ مبلغا صارت للفظ باعتباره معنى عرفيا حقيقيا ولكن المعنى اللغوي ايضا يستعمل فيه اللفظ كثيرا من غير ان يصار
الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الآخر ومعنى العهد هو ان المتكلم
والمخاطب لما كانا من اهل العرف استعمال اللفظ في ذلك الفرد انما كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون
هذا المعنى معهودا بينهما اعني شعارهما استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لابد ان يكون هناك قرينة مصححة لارادة المعهود
المعين لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا فقول العهد وغيره متساويان او احدهما ارجح من الآخر اما على الاخير فلا شك
ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الآخر يستعين اجماعا واما على الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على
غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المفتي يفتي بتعلق الحكم الشرعي بالفرد المتيقن لعدم علمه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والاصل
عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا موجه اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق
مقصودا من اللفظ اولا وبالذات او كان لازما لتعلق الحكم بالجنس كما قاله في افادة اللام استغراق جميع افراد الجنس بالقرينة في
قولنا الحمد لله او كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان دائرا بين العهد والجنس مع الاستغراق على ان يكون
المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد اي بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع
الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة البراءة تقتضي ان الحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما ثبوته للفرد المعين فلا امكان
ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه ولا قول ولان تقدم قرينة مرشدة اليه كالطلاقه اراد قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة له
وان لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا تقديم العهد لا يظهر له وجه لان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على احدهما
بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا على احتمال الجنس والعهد معا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد وبهذا الذي
قلنا اي عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق نعم قد يدعى في الجمع المعرف
ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه لكثرة المعنى للغير الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد

البحث الثاني قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه اقسام الاول ان يسأل عن واقعة وقعت في الوجود وكان النبي
او الامام عليه السلام مطلعا عليها والحق فيه عدم انتفاء العموم لان الجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني ان يسأل عنها
بعينها مع احتمال اطلاعه والحق فيه القول الثاني مع عدم ترجيح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسأل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان
يقع ان الواقعة ان كانت لها جهة شايعة تقع غالبا عليها كان الجواب اليها فلا يستفصل به على غيرها — متن

كلمة متعلق بباقي التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابي واما عبارة المصنف ره فهو قال ان
افادة العموم انما هو مع علم تساوي احتمالي العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع
الجنس يقدم العهد لانه اذا كان مقدما مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى بالتقديم وان كان ظاهر عبارته موهما لخلافه
لان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس يصدق مع رجحان العهد ورجحان الجنس الا ان يعني رجحان العهد مع التساوي
وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال نسبة العهد
والاستغراق والجنس والاستغراق ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان
الجنس على العهد اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم و
كذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظاهر لكن مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما
ولا ادري اي ملاحظة رجحان الجنس على العهد اي حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس والعهد اذ يكفينا ان نقول
ان مع رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد ان ترجح على الجنس او ساواه ويحمل
على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد
في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقي احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع
يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقي الآخر وكذا مع التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزايد والاصل
عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي وارادتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية انما تجري
على الكليات باعتبار وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا معنى له كما نقلناه من العالم ويحمل على الاستغراق مع مرجوحية العهد
لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد فرجحه ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرناه ونقلناه من
العالم تعين ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او في
الآن مع اقتضاء المقام نفي هذا الاحتمال قوله ره قيل ترك الاستفصال الخ هذا القول مع ضم فوايد ذكرها مع ما قاله
شيخنا الشهيد قدس سره في القواعد وشيخنا الشهيد الثاني في التمهيد وضم ما يخطر بالبال ان السائل اما ان يسأل عن
واقعة وقعت في الوجود وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسأل عنها على تقدير وقوعها
وهي بعد لم تقع ولها وجوه كذلك ثم تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الآخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول
فهو السؤال عما وقع اما ان نعلم ان المسؤول عنه عالم بما وقع على النحو الذي وقع او نعلم عدم اطلاعه او لا نعلم حاله

واما الماهية من حيث وجودها

وان كانت جهات وقوعها واحتمالاته متساوية لا ترجيح لشيء منها في عصرهم ع فلفظ العموم او عدم الانصراف الى شيء
منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو العموم والظاهر من المرتضى ره في
الذريعة القول بالعموم في ترك الاستفصال فانه قال اذا سئل عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخرج جوابه عن ثلثة اقسام
اما ان يكون عام اللفظ نحو ان يقول من افطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسأل عن
رجل افطر فيرفع الاستكشاف عما به افطر ويقول ع عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة

فعلى الاول لا يحمل الجواب العموم بل يحمل على ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة فان علمنا ان الواقعة
والا يكون مجملا لا يحكم على احد من المحتملات والمصنف اشار اليه بقوله الاول الى آخره وعلى الثاني فان كان احد الوجوه
ارجح من حيث الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم ولكن هذا انما هو لما العلم بعدم اطلاعه اللهم الا ان قيل بعدم علمه وعلى الثالث
فيحمل ايضا على العموم لاصالة عدم العلم عند من يرى مثل هذه اصالة اصلية يترتب عليها حكم شرعي والمصنف ره حكم في هذا القسم
بالاجمال كما ترى ولعل الله سبحانه يكرم بتوفيقنا في بحث الاستصحاب ان شاء لتحقيق الحال في هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول
نقطع بعدم الاطلاع على الواقعة اذ علمهم حادث ولا شك ان عدم الحادث نقطع به وباستمراره الى الحدوث على وجوده و
نشك في حدوث العلم فلا تنقض اليقين بالشك ولكن يبقى شيء وهو انه قد صدق قولنا الآن من العلم حاصل له عليه السلام
قطعا ثم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم حصل له ع قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان
يقينيا لنا ولم ينقضه بخصوصه قولنا بعض العلم حصل له ع ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية يحتمل فحصل لنا شك في عدمه بعد كونه
يقيني وعدم اعتبار هذا الشك وشموله للنهي عن نقض اليقين بالشك لا ظهور له ولو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهي المذكور
بالنسبة اليه مجملا فكيف يجوز للعدول عن حكم بمقتضاه فالمصنف قد احسن واجاد فتدبر واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فعلى
تقدير رجحان بعض الوجوه في عصرهم ع يحمل عليه اذ الظاهر ان المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر من حال المجيب العالم
بان شيئا يقع على وجوه مختلفة يمكن الحكم باختلافها ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير استفصال ان حكم جميع الوجوه عنده
واحد اللهم الا ان يقتضي المقام الابهام والاجمال او ح يمكن ان يكون الجواب حكم البعض الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة
راها فالحكم ينصرف الى البعض المعين في الواقع لاختصاصه به ظاهرا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم ليس لنا الحكم بهذا الانصراف لعدم
علمنا لا يقال ان الظاهر العموم فارادة الخصوص وعدم البيان ينافي ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من
غير قرينة وبيان لانا نقول ان اردت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول به اذ ربما بينه وان لم يصل الينا
وان اردت لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذا تقرر هذا فيكفينا للحكم بهذا الظاهر عدم علمنا باقتضاء المقام الابهام
ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر عندنا فنحكم بالعموم نظرا الى افادة ترك الاستفصال العموم
في هذه الصورة ينبغي ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال قوله فالظاهر العموم الى هذا الكلام لا ربط له بدليله
لان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاؤه وتعيين الحكم ولا علم
لنا بترجح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان

ان نحكم على

والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل على الفعل فكلامه يدل على ان
ترك الاستكشاف بمنزلة العموم الا ان شأنه في تنقيح المناط والظاهر انه لا خلاف في
العموم ح كما سيجيء في بحث الادلة العقلية انشاء الله البحث الثالث تخصيص حكم العام
بمبين لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقلي او نقلي — متن

ان نحمله على العموم اذ القائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فنتوقف في الفتوى ونحتاط
في العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف فعدم جوازه ممنوع والا فنختاره وهو شق رابع لما ذكره قوله فيحمل على الفعل
ذكره ره في الذريعة حال فعله ص على عدم افادته للعموم فاشار بهذا القول الى ان القسم الثالث مثله قال رضي الله عنه وفعله
لا يخلو من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يأخذه من يد رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون
مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا الحكم في عين لا يجب تعينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل
على ان ذلك الحكم في غير المدعي والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غيره ومثله ولكنا لا نجوز ان يحكم في من افطر في شهر رمضان
باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره ع بالكفارة لان ذلك قضية في واقعة قال
الشهيد قدس سره في القواعد والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكم من النبي ص بعد
سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون
شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي ص واما قضايا الاعيان فهي الوقائع التي حكاها الصحابي
ليس فيها سوى مجرد فعله ص او فعل الذي ترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي
حمله على صورة منها ثم ذكر ره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه ص للمرأة التي سألت عن الحج عن ابيها بعد موته ولم
يستفصل هل وجب ام لا وذكر لقضايا الاعيان ايضا امثلة منها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل
فيه فقال النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد اذ يحتمل كون المشي غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى فيه
حجة على جواز المشي في الصلوة مط وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوايد التي خلت عنها اكثر المختصرات الاصولية قوله ره الا
ان شأنه في تنقيح المناط قال ره في البحث عن الادلة العقلية الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فلو لم
يكن كذلك لكان اقترانه بعيدا جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى دلالة التنبيه والايماء كقوله ع اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت
اهلي في شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وتسمى تحقيقا ومنها اعلم العلية وعدم مدخلية
خصوص الواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط كما
اذا قيل له ع صليت مع النجاسة فيقول ع اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب
ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة قوله ره تخصيص حكم العام بمبين اه قوله انما قيده بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله اقتلوا
العام لم يرد به كلا يعنا ذكره او اقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا وان كان بعض الحنفية ادعى الحجية اوان

وسوا قلنا بان ذلك العام في حقيقة كما هو الحق في اغلب
صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه
المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة وعند البلخي ان خص بمتصل

المخصص مستقلا كالعقل كحو قتل الرجال في الدار او العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل في العام وليس ظني الا كونه والبيان
فلان جهاد المستقل لا تتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا
كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل الرجال في الدار ان اراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في كذبه وان اراد
العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام للمخاطب ان يكون عالما بالعرف والعادة
فيحكم بمقتضاهما فقول لان كل فرد يحتمل كونه خارجا نقول ان اردت الافراد التي يشملها اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج
وان اردت غيرها فليست مرادة قوله ره وسوا قلنا بان ذلك العام في حقيقة الى اختلفوا في العام الذي يرد عليه
التخصيص هل هو مجاز ام حقيقة فذهب بعضهم الى انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل في الباقي وهو معنى حقيقي له سواء خص بمتصل او
بمنفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مط بمعنى انه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وسيشير اليه في البحث الاول من المقصد
الثاني الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مط وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل المجموع العام والمخصص
في الباقي والاكثر من جزئية بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل
عقل او نقل وههنا مذاهب اخر لا غرض لنا في نقلها واحتج من قال بانه حقيقة في الباقي مط بان اللفظ كان متناولا للباقي
وهو كما لم يتغير وانما الحادث عدم تناول المخرج والجواب عنه هو ان تناوله للباقي لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان
تناوله له من جهة وضعه له وليس كك وانما تناوله له في ضمن الكل فمع عدم استلزامه للحقيقة قد عدم بتوسط عدم ارادة الكل
من اللفظ واما تناوله للباقي باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته نفسه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المص ره بان العام
لا يفيد البعض والا لما افاده المخصص تنبيها وكونه غير مستعمل في شيء اصلا خلاف الاصل والظاهر انه يقتضي كون المجموع
اسما للباقي كما يقوله عبد الجبار في الاستثناء في مثل قولنا له علي عشرة الا ثلثة ان السبعة اسمان مركب احدهما او مفرد ورد
بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم
وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذهب فقال بعض الاعاظم قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره في
هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بقرينة الخارج
من سمع او عقل خارج الحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يدور على الخلاف في صيغ الواضع انه ما فاذا اذ دخل الواضع
معلوم بالفرض واما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في
الحكم واحال الامر اليه والاغراء بالجهل لو لزم في مسئلة مشترك ودعوى قبحه لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين فالصواب.

ودعوى قبحه دون التجوز بالمقيد من حيث لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل فيه

والبصري ان انبا لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة العز المتبنى
عن الضابع الحرز وعبد الجبار ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر
الى البيان قبل اخراج مثل الحايض وقيل بحجيته في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا

عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزايد لغوا مستدركا لا تعلق
غرض في الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزايد
عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجدي بطائل كانت مستدركة والحل ان الفايدة لا تنحصر في الحكم والاسناد
التي هو الغرض الاصلي بل تتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هي مطالع البلاغة
ومناطها وبه تتعلق حسن افانين الكلام وارتباطها بما تقرر في فن البيان في الفرق بين المعنى الاول والثاني وما
من قال بانه مجاز مط بانه لو كان حقيقة في الباقي كان في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف للعموم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين و
هو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها به في اصل
الوضع وهذا يتم بعد ابطال قول ابي الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا مجاز اطلاقا يلزم الاشتراك اذ ليس المجموع من العام والمخصص
صيغ العموم حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفاءه وكذا يتم بعد ابطال القول المختار للمص لانه لا يقول
بارادة العموم من لفظ العام وان ارادة الباقي طرا بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقي وقع بعد اخراج البعض عن العام
ومن اين تيسر لهذا القايل ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القايل اذا قال اكرم
بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار اعني البعض بمجموع الامرين فيكون بمجموعهما حقيقة فيه ولم يعن
بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام
حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في
البعض استعمال في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ورد وعلى الاول ان النقض انما يلزم على تقدير الحكم على العام
وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج اسند اليه الحكم وبه يظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق بين المستقل
وغيره لا وجه له وقول المص ره في اغلب صور التخصيص بالمتصل ايضا مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب ولم يظهر لنا الداعي له
سيما مع انه ره سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد قوله ره والبصري ان انبا لفظ العموم الى مثاله قوله تع
اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي بغير انتقال الذهن اليه قبل التخصيص الى الذمي الخارج لا انه قسمان او لسان منهما
للمشركين والذمي ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى
خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار فان ابطل العمل به في صورة انتفائهما لم يبطل بها في صورة وجودهما قوله ره وعبد الجبار

لنا وجوه الاول تبادر كل الباقي من العام المخصص فظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار في المحاورات
على ارادة العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص لا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ولا يحكم بالاجمال
كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر

قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تع اقتلوا المشركين فانه بين في مراده
قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحايض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه واله
بفعله فقال صلوا كما رايتموني اصلي قوله ره الاول تبادر كل الباقي الى اقول العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل
ابتداء كقولنا كل عالم لا يجتنب الملاقاة الا القليل واما ان يذكر اولا مط ثم يذكر مع المخصص كما اذا قال قبل في الحو
كل ماء لا ينجس وعلى التقديرين يدل على حكم الباقي ظاهر اذ التخصيص نص على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص
لا يدل على ازيد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام حقيقة في
الباقي فلتبادره وضعفه ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالتجاوز فلتبادره مع القرينة ولا يخفى
ضعفه لان القدر المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين
تاكد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل واما المنفصل فله صور الاول ان يذكر حكم العام
ثم بعد زمان يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض اخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا فربما
يخصص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثانية ان يسئل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعد زمان فيجيب بخلاف
حكم العام والثالثة ان يسئل عن فعل فرد بعد النهي عن العام او تركه بعد الامر به فيقول لا باس ففي الصورتين الاولتين
تعلق الحكم بالباقي ظاهر ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه اخر على القول بالتجوز وان كان
هو ايضا ضعيفا على مذاق الآخرين وسيشير المص ره الى ذلك الوجه عند جواب حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام حين الحكم
الاول كان خلاف ظاهره فشمول العام للباقي كان اولا اي حين استماع اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا لاندراجه تحت
المعنى الحقيقي الظاهر واما الآن فنحكم عليه بتوسط انه اقرب المجازات وقصده اولى بتوسط ان المتبادر من نفس اللفظ الباقي
لا سيما في المخصص المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ الا غير مقيد بمخصص بل نرجع القهقرى حين سمعنا المخصص من العام
المذكور او لا فنعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل
هذا الظن الحاصل من اولوية معنى لنكتة بيانية مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم ان
المجاز خير من الاشتراك مما استحسنوا ابداله وعقولهم الى ضعف التمسك فراجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول
اذ استعمله مرة ثانية كرة اخرى انه حقيقة في العام المخصص ثم يخصص فقد يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف
الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر الصير اخفى وبالجملة لا ادري ظهورا باعتبار التبادر في الباقي ظاهر باعتبار

الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم واما فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولو لا الظهور لما عصى به الثالث استدلال العلماء قديما وحديثا بالعامات
المخصوصة من غير نكير وتقدح في كلام اهل البيت ع فلتطلب احتج الخصم بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات
كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وهي هنا منتفية فيبقى مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات بل التبادر والظ
والاقرب هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد

المختص والمذاهب المذكورة كلها
اعتقادات فاسدة مبنية على
خيالات واهية يتجلى شبههم
بادنى تامل لمن لاحظ ما مر
منه

القرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم
يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غيرها وضعا له وترى لم ترى الفقهاء يرجحون الاحتمال الثاني على الاول مثلا
اذا قال اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سئل وقال اني ما اعطيت فلانا فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان
غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب لهذا نفي الباس وقس عليه النهي والعلماء رضوان الله عليهم
حكموا بالتخصيص في كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة وكان الظ عندهم التخصيص في كل موضع حكم
النبي او الامام عم فيه بامر او نهي ثم نهى عن بعض الافراد او المندرج تحت المامور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله اقتلوا
المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه الى وقت سؤال السائل كما تقدم فالظ التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون
الحكم بالتجوز في كلام الائمة ع ممن يرى ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى اعم منهما والعموم معنى حقيقي للالفاظ
الدالة عليه فحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الاستحباب
او الكراهة مع القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظ اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح قوله
ره عد عاصيا اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل التبادر لان العموم لما كان ظاهرا
اولا كان كل فرد منه مرادا منه على الظ وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص
لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر ان شك في ان الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد
الى غيره ولم يظهره وسيظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند الظهور فلا يعمل العبد بالباقي او نقص الظ
عد عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو الظ فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو العمل على الاقيم
الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرارا متعددة قوله ره الثالث استدلال العلماء الى فيه ايضا انه يمكن
ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر قوله ره وما لا يكون ظاهرا الى ان اراد ان بالتخصيص خرج العام
عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو مسلم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظ قبل التخصيص خرج عن كونه
ظاهرا في هذا التعلق فمسلم ولكنه ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيستصحب قال العضدي و
لنا ايضا يعني من ادلة الحجية كان متناولا للباقي فالاصل بقاءه على ما كان عليه انتهى فان قلت ان شمول الحكم العام
للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الظ وهو تعلقه بجميع الافراد وقد زال القاطع او الظ وهو التخصيص
على ان ما كان مرادا فقص الظ انما كان بشرط او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط

البحث الرابع الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف وانتم وغير ذلك مما خلقه الله تعالى فى الملك بذكره وامره بانزاله الى السماء الدنيا فى مرة اونى ليلة القدر ونهاه الى النبى صلعم فى مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو واوصياؤه من عترته صلوات الله عليهم اجمعين الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين فى زمن الوحى بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن استجمع شرايط التكليف فى ابان نزوله والا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات المكية لمن تولد حين توطن النبى صلعم بالمدينة ولا مختصة بحاضرى مجلس النبى صلعم حين قراءتها خلافا للاكثر ممن صنف فى الاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة

ثم فرد الآخر معه وان كان حين الانفهام ايضا مشمولا للحكم وعند التخصيص اخرج المخصص وبطل شموله العام له وظهر خلافه ولم يتكلم شموله لما بقى ولا ريب ان هناك حكما على العام فيتعلق بما بقى منه ولو ثم هذا التعلق انه لو كان هناك فرد آخر خرج لقصر المتكلم الى المخرج ولا يكتفى بتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض للاحتمال ان يكون للمتكلم غرض آخر فى تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض آخر ايضا مخالفا ولم يذكره وان كان مما يا لكنه مرجوح بالنسبة الى الامر الظاهر ولهذا اعتبار الى ان هنا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مرارا كثيرة انه من عام الا وقد خص منه **قوله** ره الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة النداء الى هنا مقامان **الاول** ان هذه الكلمات التى يخاطب بها الموجود الحاضر هل هى موضوعة لان يخاطب بها لاغراض وضعت لما يتم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما عن مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضى تحقق المنتسبين او القبح من الحكيم الا بالسبب عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم **المقام الثانى** هو ان هذه الكلمات هل استعملت فى الامر العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لانه بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض الاصولى ولا يبقى لعدم الاستعمال ليتفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا آخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع فى كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا فى الحكم مع الحاضر فاذا ثبت جواز الاستعمال يكفى بالقرينة التجوز على تقدير تسليم اشتراكه وكون الرسول صلعم مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ختم ما يدل على اشتراكه الى الخطابات الشفاهية فى جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يكون الدست اتم اللهم الا ان يجعل البحث فى المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه ويبقى شى وهو فايدة وضع المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المصنف الى عدمها او اعرفت هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقى حكما عاما للحاضر والغايب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر وسطا ويصح الان يخاطب بوسطه من يصح ان يتصف بالوجود بالعنوان الذى خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبى صلعم بان زادوا مباح لمن قدا كل وادارنا مباح لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها المسلمون زادوا كذا ودارنا كذا فنجعل عنوان المسلم آلة للاحظة جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به فى احد الازمنة الثلثة على اختلاف رأى

والفارابى

[Margin:] بالموجودين فى زمن الخطاب او بحاضرى مجلس الوحى وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كاجماع او نص او قياس **لنا** مساعدة الظواهر من غير معارض الا الشبه الواهية **لهم** وهى امور **الاول** احتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة عم بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على الاشتراك مع ان الخصم مقر بعدم ظهور مستند الشركة ولذا اختلفوا فقيل مستنده الاجماع وقيل بل القياس فلولم يعم تلك الخطابات لم يصح ذلك الا بعد ايراد ما هو المعتمد من الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم ما يحكم البديهة بفساده متن

وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف يجوز على الائمة عم اخفاء مستند كل التكاليف من وجد بعد النبى صلعم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الثانى** ورود الروايات فى كثير من الخطابات بانها نزلت فى جماعة نشأوا بعد زمان النبى صلعم **الثالث** ورودها فى كثير منها بانها نزلت فى الائمة عم وان الخطاب اليهم **الرابع** ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وقول لا بشئ من آلائك رب اكذب عند قراءة قوله فباى آلاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور فى محله **الخامس** الظواهر وهى كثيرة **منها** قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ **ومنها** قوله صلعم فى خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغايب **ومنها** ما رواه ابن بابويه رحمه الله فى العيون بسنده

والفارابى فتنادى الحاضر فى الخارج والحاضر فى الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول بغير واسطة بل قد ينادى جميع من لاحظه فى ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون ويشير اليه المصنف قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان جوابات ونريد تفعلان كذا ابا الخطاب لا يشتبه على احد قال التفتازانى فى شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال العلامة ذكر فى بعض الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم وهو قريب وما ذكره المحقق يعنى العضدى من انه انكار يعنى انكار عدم توجه الخطاب الى المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا وشكله فصيح شايع فى الكلام يعرفه علماء البيان انتهى وقد قيل فى توجيه كلام العضدى ان جواز الاطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا اقول قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة للاول فى اثبات الحقيقة فقد ترجم اعلام صاحب المعالم ره قال فيه ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا ونظير هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم واما الكلام فى استعمال هذه الكلمات فيمن تأخر وان عدم الاستعمال اجماعى لنا وقال المولى الفاضل المدقق لا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود والمعدوم والحاضر والغايب غير بعيد ثم خطاب المعدوم العرفى بدون توجها الى موجود بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب او من صنف فى الاصول شيئا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر الى منع ولا تغتر بدعوى الاجماع لا سيما فى المسايل الاصولية وسيشير المص ره الى المنع اليه فى هذه الرسالة ثم ما نقل هذا مع انا نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن قائم الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه آخر كلام المص والسر فيه ان المكتوب انما ينقل من الوجود الكتبى الى الوجود اللفظى ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارى متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب **قوله** ره وكيف يخفى الخ يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان ناقضى الغدير كان اظهر من هذا المستند مع انه قد خفى حتى اقسم الرازى باليمين المغلظة انما ادلة هذا النص ظنا فضلا عن اليقين الذى يفيده الخبر المتواتر فان قلت ان دواعى اخفاء النص كثيرة وليس لاخفاء مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان

[Margin:] عن الرضا عليه السلام انه قال فى حديث طويل سأل ابا عبد الله عم ما بال القرآن لا يزداد على النشر والتدريس الا غضاضة فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو فى كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة **ومنها** ما رواه الكلينى بسنده عن ابى بصير قال قلت لابى جعفر عم ان الله منذر ولكل قوم هاد الى ان قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب ولكنه حى يجرى فيمن بقى كما جرى فيمن مضى **ومنها** ما رواه فى جامع عن ابى جعفر عم قال قال رسول الله صلعم اوصى الشاهد من امتى والغايب منهم ومن فى اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات **احتج** الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وللصبى والمجنون **والجواب** اولا تسليم ذلك فى المعدومين فقط لا المخلوط من الموجودين والمعدومين ولهذا يقع خطاب الغايبين فقط مثلا يا ايها الناس دون المركب من الغايبين والحاضرين كما فى اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم هذا وثانيا تسليم ذلك فيما اذا لم يكن الخطاب

ولا شك ولا شبهة فى جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات واوامر ونواهى ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهى لكل من اطلع على كتابى وينبغى لك ان تبلغها الى الناس ثم من بعدك الى ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يتوقف العقل فى ان المخاطب بها كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما بل نقول لا فرق بين خطاب الغايب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغايب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل بل اقرب ويؤيده حديث المصحف الذى عند القائم عليه السلام وعلى آبائه الاثنى عشر عليهم السلام ويقرأ فيه كل منها اوامر ونواهى للامام الآخر وايضا خطابات الصحف مثل مرام اعلم وتامل وتدبر وتحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها بيان الحق فيها والا فلا ثمرة لها يترتب عليها اثر اذ الظ تحقق الاجماع فى

ظهوره من فروع ظهور الامامة فخفى لخفائها هذا وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يقال فى مقام الاعتراض **قوله** ره **الثانى** ورود الروايات الخ لعل هذا النزول كان من بطون القرآن وكلامنا فى ظاهره وكذا القول فى الثالث **قوله** ره **منها** قوله تعالى لانذركم لعل الخصم يقول ان المراد من بلغ من كان موجودا فى زمن الوحى مستجمعا الشرايط التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدومين ولكن لا ندعى عدم جواز الحكم على الغايب مط ولو كان بلفظ الغايب كمن بلغ ونظايره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب فى قوله تعالى لانذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله تعالى ومن بلغ تاكيدا او التاسيس خير منه ومثله نقول فى قوله صلعم ليبلغ الشاهد الغايب فقوله صلعم اوصى الى واما قوله عم يجرى فظاهر الجرى يشهد بشركة الغايب مع الحاضر فى الحكم لان الغايب مخاطب كالحاضر **قوله** ره واستعماله للتعظيم اى تصور هذا على وجهين **الاول** ان يكون لام المفرد للاستغراق وهو الذى كما ما فيه فيحتمل رأيت الانسان اى كل فرد منه وقد رأى زيدا لا غيره ويجوز هذا الاستعمال لقصد التعظيم فكانه لما ادى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة فى ضمن افرادها الغير المحصورة من الآثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة **والثانى** ان تكون اللام للاشارة الى الحقيقة تعريضا الى انحصارها فى الفرد الكامل الذى يخبر عن حاله لكون الآثار ظاهرة منه والصفات متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه **قوله** ره ولعل الجزئية الخ لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد وهو العام الاصولى ليست نسبة الجزء الى الكل ولا الجزئى الى الكلى ثم نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزل منزلة العام نسبة الجزئية ولكن فى تحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر فان اطلاق اسم الكل على الجزء يكون المقصود الاصلى من وجوده كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا فى الوجود فى الاغلب ومقصودا بالذات فلا اللهم الا ان الغرض امكان هذا الاطلاق وعلاقته مع قطع النظر عن صحته لغة فى تكلم القول به وليس عدم الاطلاع على نوع علاقة فى كلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال لفلان على عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد بالعشرة معناها الحقيقى وان الاسناد وقع بعد الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقى بعد الاخراج وهو الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد **قوله** ره والجواب لا منع القبح الخ **اقول** ان من يدعى قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما ينكره العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان من شأن العقلاء ان يكون الجيد مثل هذا الاستعمال عن الطبع

السليم

[Margin:] مساواة كل الامة فى التكاليف و ورود هذا النص وقد كان المعروف فى رواية ابى عمرو الزبيرى فى الجهاد لان حكم الله فى الاولين والآخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث تكون والاولون والآخرون ايضا فى منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به الحديث **المقصد الثانى** فى الخصوص وفيه مباحث **الاول** الحق جواز تخصيص العام الى ان يبقى واحد ... وتمام الحواشى على الهامش غير واضحة

مع انه لا يصح ان يقول له على عشرة واكرم الناس ويفسر العشرة بواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعى صحة استعمال العام فى واحد مخصوص من افراده وفى اثنين او ثلاثة او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ان يكون العام مستعملا فى المعنى الكلى ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق ظاهر بين استعمال العام فى الواحد المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده فقول لو قال اكل كل رمانة فى البستان الا الحامض ويكون الحلو واحدا فهو صحيح بخلاف ما لو فسر قوله كل رمانة برمانة حلوة وكذا يصح لو قال اخذت كل ما فى الصندوق الا الدراهم منقبا

السليم الا ترى انهم يذمون مثل تكلمهم مع صحة اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبونه فى قوله وهذا دليل على عدم صحته عندهم فحجة المنع اعنى منع التخطئة والعيب نفس القول لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع فى كلام الله ورسوله وخلفائه عليهم السلام الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فانسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة فى الواقع تحكم بعدم صدوره عنهم عم ومع فرض عدم الاطلاع عليها مما يحصل لنا ظن بصدوره عن متكلم عم لاشتماله على ما ينافى شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه فتصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم عم وليست من مسائل اللغة فى شئ وانما البحث بحسب اللغة فان الاستدلال بموارد الاستعمال **قوله** ره مع انه لا يصح الخ **اقول** لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا التفسير فليس لعدم نصب القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال ولو فرضنا التفسير قرينة للمراد لكان هذا الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق الذى نقله فقد عرفت انه لا يدل على صحة هذا الاطلاق **قوله** ره ثم لا يخفى ما فى مذهب من منع الى منع لا يقول بان ما استدل به هو من الاعتبارات الواهية او كل ضرب بالدليل فرعون فهو برى ودليله ربانا كافيا فعلى هذا كيف يكون خبر الواحد المشتمل على الفاظ قد يمكن نسبته الى النبى والامام فكيف يكون مستجمعا لشرايط جواز العمل مع ان من المانعين من يقول بان العام المخصوص مستعمل فى معناه لا فى الباقى واحدا كان او كثيرا كما يقول المص ره فلا يصح لنفى الثمرة وتضعيف دليل المانع على الاطلاق فتدبر **قوله** ره ثم لا يخفى عليك الخ لا يخفى عليك ما فى سياق ما ذكره المص من التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان العام مستعمل فى معناه الحقيقى لا فى الواحد حيث قال وثانيا ثم هذا القول منزل على ان الكلام من اوله الى هنا مبنى على استعمال العام فى الواحد وارادته وتفصيل القول ان المتكلم فى هذه المسئلة اما من يقول بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من يقول بان الواحد وضع له لفظ ان مفرد كالرمانة الحلوة مثلا ومركب كل رمانة الا الحامض فى قولنا اكلت كل رمانة الا الحامض اذا لم يكن فى البستان غير رمانة واحدة من حلو واما من يقول بان العام المخصوص مستعمل فى معناه الحقيقى وقد اخرج المخصص الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان الاول فالكلام معه فى قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان ومطابقته لتصحيح العلاقة وان كان الثانى فالكلام معه فى تصحيح هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معه انه فى استعمال ارادة جميع افراد العام ثم اخراج مجموع الافراد ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا غير اذ العدول عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ آخر مع طوله وابهامه خلاف المقصود قبيح مستهجن الا لنكتة كما فى قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا تسعمائة

[Margin:] ويكون خبر الذى يعنى دينارا واحدا وكذا الحال فى باقى المخصصات الشرط والصفة وغيرها مما لا يخفى فمذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان تمسك فى هذه المسئلة بظهور ان مورد نص عام مخصص بخصص الى الواحد ويكون مستجمعا لشرايط جواز العمل ومع تلك فيجب على المانع طرح هذا النص لا حمله على ما ذكره من الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص بحيث لا يوجب تخصيصه الى الواحد بل يحتمل الاكثر فقط عدم جواز القول بانه مخصص الى الواحد لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم لا يخفى عليك ما ذكره متن

[illegible]

ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة على ذلك
التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث — متن

منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل هذه
العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى وقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا تقريره ان شيوع المخصص
صار سببا للتساوي احتمال ارادة العموم وعدمها او رجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم والخصوص من حيث التعيين
وان ظن دلالته عليه اجمالا الا بعد الفحص عن المخصص فلا دلالة له ظاهرا الا بعد الفحص وعدم الوجدان الى
حصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال وربما يحصل القطع وان وجد المخصص عمل بمقتضاه وللتكلف حمل
كلام المص على ما قررناه بجعل ما قبل الترقي على التساوي وما بعده على الرجحان ورد هذا الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم
ان لا يكون لشيء من صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية او يكون الخصوص راجحا فاني يمكن ادعى تبادر العموم من هذه

[illegible]

وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل فرد والانبا في ظن
اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال
الاجماع عندنا في مثل هذه المسائل غير خفي — متن

قوله وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن الى منع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من
افراد العام بمظنون الارادة من حيث التعيين وان كانت ارادة الواحد اجمالا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا
ارادة غير وظنية لشيوع التخصيص وايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه
يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيض للسلب الكلي الذي ادعاه الخصم والظاهر ان مراده ايضا منع السلب الكلي وحاصله ان
المستدل ادعى ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين لان
مع حصول الظن بالمخصص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على الآخر فيحصل الاجمال فلا يجوز الا
فاجاب المص بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد وقوله ان ظن المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص
ينافي العموم ولا ينافي ارادة اكثر الافراد ولان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ما في هذا

[illegible]

ولكن الاستدلال بعلماء الرجال بانه علماء الاعصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص الى اليقين التمسك بالعام
كان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم الى البحث عن المخصص الذي يوجب انتفائه دخول هذا الفرد
بانه على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمدة اصحاب الائمة عم لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم
والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عم كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الغالب بما عنده من الاصول

بالحقيقة مطلقا لا يطرق الاستقصاء والا بغيره وكلام الشيخ صريح في ان المقصود نفي البحث والفحص مطلقا وانما ارجع الى العلامة
لفظ الاستقصاء لان الخصم قايل به ولما كان الدليل دالا على نفي البحث مطلقا بعد حذف لفظ الاستقصاء اكتفى
به ردا لقول الخصم واثباتا للمدعى عم اورد على هذا الدليل ان الفرق بين العام والحقيقة متحقق فان العمومات
اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مجازا بسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص لا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق والجواب انا لا نسلم تحقق هذه الكثرة لان المثل صدر مبالغة ولا عبرة بها في
تحقيق الحقايق وثانيا تسليم ومنع معارضة اصل الحقيقة بحيث تصير مساويا او مرجوحا وقد تقدم ما يتعلق في
هذا المقام **قوله** ره ولكن الاستدلال الى اخره واقاد وكانه لا مجال للتوقف فيما يستفاد وانما يتراى من قوله انه لا
يحصل القطع بعدم المخصص الخ لان ذلك من حصول القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في زماننا
العصر فلا يخلو من نظر وان كان مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال الا قرب زمان الكليني ره امام المحدثين
لان يكون العام موجودا في كتابه والخاص في التهذيب فكيف الشيخ واقرانه فانى لنا القطع مع ضياع اكثر الاصول
والكتب ولم يدع احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت اطلاعك على الجميع فجوزت
تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق للسائل او المخاطب وغيرهما احتياج الى العمل لكان محتملا عندك ان
يكون العام في كلام المعصوم عم خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع ثم تحصيل القطع بحكم الله الظاهري
هو الذي يجب على المكلف العمل به لا الحكم الواقعي فيكون المقطوع به احد الامرين اما عدم المخصص في الواقع
او عدم اطلاعنا عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة في زماننا والعلوم بالعلم العادي غير المنافي للاحتمال
هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المص ايضا هو هذا الاخير فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي علمنا به خارجا عن حكم
العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما
ينافيه واذا قيل لم علمت بهذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يصل الينا نص دال على التوقف
عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه خرط القتاد وممن ذهب الى جواز العمل الولي
الاولى المدقق ره في حاشية المعالم واستدل عليه بدلايل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحدا ان
المأخذ مما ذكره المص ره لجودة تقريره وفوايد اخرى قال ره ثم الحق ان القطع والظن لا يشترط في شيء من
الادلة بوجوه **الاول** ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون

بخبر الواحد

بخبر الواحد ومثلوا الروايات شيئا وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة فيجري نظيره
هيهنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في مسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض و
المخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث
في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يدعى معلوم من شان الصحابة والتابعين
انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او المتشابه لم يجعلوا الشيء او التي عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة
فيه فلعله مخصوص او مأول كما يتكلم حتى ينظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابلة بمجيء شيء بان هذا الدليل جار حتى في المعارض
فيه فلتتبع حتى ترى وترصد ما يؤدي اليه البحث من احد من المعتبرين **والثاني** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
بالمفهوم التثبت عن مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع و
اما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي افهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجيء العدل اما
الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو
صح هذا لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييد بخبر يظن بصدق الراوي ويقترن بقرينة وشبههما وانما الحمل في خارج
عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به بعدم الترجيح ومعنى عالمي اذ حمل
العام على حد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول ان العموم صيغة تخصه وبين القول باشتراك الجميع الصيغ التي
يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى جمع عنه اسس اولا وخراف من القول الى حل الى العقل يستقبح ان يتعبد
الحكيم بالحمل بخلاف العام ويخالف العرف والعادة دون الثاني ثم قال ره والى حمل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن
لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن
والقطع تسليما لما ترى ولم يتفطنوا المخالفة لاصول المهدة في غيرها والصواب ما قررناه لك انتهى وظهر من كلامه ره
ان البحث عن وجود المعارض ليس لازما فلا تغفل لانه اصل نافع يدلك على ان المطلوب الاصلي هو العمل بما بلغنا من المعصوم
عليه السلام من باب التسليم سواء كان حكم الله الواقعي او صدر تقية بل لم يصدر عنه عليه السلام او كان الراوي نفسه
عندنا كاذبا في الواقع والا لكان لازما عليهم عليهم السلام ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم حديث او وصل اليكم اصل
فتثبتوا وتفتشوا عن المعارض فان اطلعتم عليه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي ومع سد طرقه فيما
اخذتم وسمعتم ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون فلو فرض وجوده لكان من تحتهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع

عام وخاص متنافي الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام
قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن
او بحسب السند في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما
او الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما او

ان المتقدم منهم والمتاخر منهم عم مكلفون بالتبليغ والناس متفقون فحكم الله عليهم **قوله** ره اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب الخ ما ذكره المص ره بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع
لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور القطعيات متنافي في صورة عدم تاخر الخاص عن وقت العمل او يكون ناسخا
كما ذكره المص ومعنى كونهما قطعيين متناولا ان التهما على منطوقيهما نصا لا احتمال فيه فيلزم في الصورة المذكورة التناقض
الصريح بحسب الواقع او مقتضى العام المقطوع به هو الحكم على جميع الافراد في الواقع ومنها الخاص ومقتضى الخاص المقطوع
به الذي فرضناه بيانا خروجه عن الحكم في الواقع **قوله** ره وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما الخ ان كان مراده
من المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون المعنى ان
التنافي اما ان يكون بين منطوق ومنطوق احدهما اعم من الاخر وكذا المفهومان فمعناه واضح ولكن في دلالة اللفظ
قصور وان كان مراده غير ذلك مثل ان يكون احد المفهومين او المنطوقين اخص من الاخر فالمراد في عنوان المسئلة
لا يظهر له وجه والاولى عندي تقسيم الاربعة الاول الى العام والخاص المقترنين الا اخر القسمة واسقاط الوسايط من
ثم الابتداء بتقسيم اخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون
احدهما في الكتاب والاخر في الخبر والخبر اما ان يكون من النبي صلى الله عليه واله او من العترة الطاهرة عليهم السلام ولا يخفى
في هذه القسمة انه يمكن ان يكون ناسخا الا في الاخبار النبوية اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عدم
تحققه في اخبارهم عم بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم عم والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ولا شك ان الخاص
يكون وروده بعد حضور وقت العمل فلا بد ان يكون ناسخا وفي خاصه اذا كان العام في كلامهم عم الى حد الكتاب
السنة وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة
والحق انه لا يتصور ابتداء النسخ منهم لا ابداؤه واظهاره بيان ذلك انهم عم كانوا استودعوا جميع احكام الشريعة وقد اسر
النبي صلى الله عليه واله اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبينوا وصح في الزمان حكم النسخ وتقادم
لم يظهر لجميع الامة فهو لمصلحة رآها كما في عدم بيان المجملات والمتشابهات ولقد خالجني منذ دهر طويل ثم عثرت
عليه في كلام بعض الاعلام **قوله** ره والعام فقطعا في الاول بل يرادا جهل التاريخ عدم العلم بتقدم احدهما وتاخره او ما
شمل لصورة الجهل بتاريخ احدهما وتاريخهما معا او هو الذي يتفاوت به الحكم ويختلف بحاله وانما قيس الجهل بالتاريخ
مع قطع النظر عن حال التقدم والتاخر فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا ترى القوم لم يقسموا جهل التاريخ كما قسمه المص
قوله وعدد وقع الخلاف في كثير الخ **اقول** لا باس ان نشير الى ادلة بعض الاقسام مما ذكره القوم لان المص ره او عن الظهور

في البعض

في البعض من غير ان يذكر الدليل كانه اكتفى بما في المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول الا طرفي قولهم ان العام
الخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين وهو ان يكونا في كلام بعيد واحد اجيب العرف لا ريب في كون الخاص بيانا اذا
كان متصلا كالشرط والاستثناء واذا انفصلا كان متقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم والظاهر ايضا ان نظر
الاصوليين ليس الى المنفصل وهو الذي يكون غير جار وتنافيه مع العام فنقول اقتران المنفصل القولي متصور
مع التقدم والتاخر ايضا ولا يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان العرف قاض
بان الخاص في كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل مرجوح هنا لانا لا نعلم مصلحة في ان
يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر رفعه بلا فصل لان المصلحة المتصورة لعبث بهذا العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره
ظاهرا ليثاب المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الاختبار مجرد التمني الا طلب الا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام
وانصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال
مرجوح عند العقلاء ولهذا تراهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا نسخا في اوايل عقولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى
الظهور بحال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المص ره **الاول** ان يكون بعد حضور وقت
العمل فاقول لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا احضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع ان
حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل
به اما مطلقا او في خصوص هذا الخاص لانه عمل به في بعض الافراد او الاخر فمنه فح لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت
العمل بالعام الخ او ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بانه يتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك
الخاص كما ذكره المص ره وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ ليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم الا
خاصا ورد بعد حضور وقت العمل ولم يعمل به فلو كان كما عرفت محتمل الامرين عند المكلفين الا ان يكونا عالمين بان
المتكلم انما اخر البيان لعلمه بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور بمعنى انه ظاهر معلوم
لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ره ولكن لا شك في ندرة عام وخاص بهذه الخصوصيات ان لم يجزم بعدمه ثم ان ثمرة
كونه ناسخا او مبينا اذا اتفق احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف تظهر للمجتهد وتفيد المكلف في صورة وهي القضاء
على تقدير كونه ناسخا للاداء لا بأمر جديد اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت فيقضي في الوقت الثاني
واما على تقدير كونه مبينا فلا **والثاني** ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهر واما تقدم فليعلم ان العام المتاخر ايضا يحمل على الخاص

ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهر واستدل على المشهور بان الدليلان تعارضا
والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص ونسخه ان كان بعده ولا كذا
العمل بالخاص فانه يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو اهون عند ذلك المحذورين فكان
اولى بالترجيح وقيل في علته محذوريه كون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من
الرفع لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف الاحتياج الى العلة فاما الرفع فهو ابطال استدامة
الشيء وبقائه والبقاء قوي الاستغناء عن العلة وفيه اولا انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له
علم حادث بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لا ان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه
مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على اصل فاسد هو عدم احتياج الباقي في البقاء
الى العلة وقيل علته ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق في طريقه ظنية
بعيد اذ ليس مثل هذه الدلايل الظنية معتبرا عندهم في اثبات اصل اصيل اصولي ولا يكفي في الاكتفاء دليل كامر على حصول
المطلب بحيث تطمئن النفس فيه ولا ادري من اين حكم ره بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص الذين
وصلا الينا من الائمة ع يمكن الحمل بتقدم احدهما على الاخر من جهة تقدم الراوي المروي عنه وانه العلم بورود العام
بعد حضور وقت العمل او قبله ولا بد فيه من نظر اخر وكلاهما موكولان الا في نظر المجتهد حين ملاحظة الخبرين وليس النظر
فيها وظيفة الاصولي ولكن القول هنا ان طول الزمان بين صدور العام من المعصوم يبعد ان يكون ورود المتأخر
قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما ان في قصره يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي ص اخبر بالخاص والعام
اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي ص حتى يحتمل صدور الخبر
عن الصادق ع وهكذا لو فرضت المدة اطول من الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا صدور احد الخبرين من
امير المؤمنين ع والاخر من الكاظم ع او من القائم ع فيكون احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتأخر
غير ذي قدم في العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا الان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي
بالبيان المتقدم ابعد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت الطهارة او الصلوة فلا يبعد دعوى علمه
بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبي ص فيصير كونه بيانا قريبا واذ قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى
الذي ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة عليهم السلام وقد ورد عنهم ع الامر بالاخذ بالاحدث فكان

كما يجي

فائدة بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة
تخصيص الكتاب بخبر الواحد مط وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص ظني خارج
عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا
الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القرآن بخبر الواحد للشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر
القرآن على الاطلاق وحجية خبر الواحد على الاطلاق اذ القرآن فلامور الاول تجويز ان يكون عمومات القرآن مجازا واحتمل مقترنة بقراين يظهر المقصود بها للذي يطرح في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز لا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتب الاخبار الكافرة في تفسير الايات وفي الاحكام يظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربعة وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم وعيون الاخبار والبرهان تحقيقها الى اربعة انواع يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب العرف كتفسير الشمس بالنبي ص والقمر بعلي بن ابي طالب ع والليل بفلان وفسر السكارى بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على حصر علم القرآن في الائمة عليهم السلام

كما يجي في باب الترجيح وقالوا ايضا بقول مطلق بانها اقدم من باب التسليم وسعكم ونقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال
انا كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتأخر ولكن الاحوط العمل بالمشهور ثم العارضة
احتياط في العمل كما لا يخفى هذا كله في صورة العلم بالتاريخ واما في الجهل فقالوا انا لما بينا ان في الصور الثلث نعمل
بالخاص وصورة الجهل لا تخلو من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا قوله ره خالف الى قد عرفت حال الظهور وعرفت
ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له قوله ره ومنع السيد الاطلاق في كلام السيد مقابل الاتي قوله ره عدم ثبوت
حجية خبر الواحد مطلقا اي سواء كان له معارض من القرآن ام لا قوله ره الاول تجويز ان الى لو ابقي هذا الدليل على انه
لدل على عدم حجية جميع الظواهر القرآنية بمجرد احتمال التجوز سواء في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك التفحص عن القرينة
وعدمه لان مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القرآن وغيرها من
حقايقها مقترنة بقراين يظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر انا مخاطبون بالخطابات
كالحاضر فعلى المتكلم ان ينصب لمخاطبه قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا
ما يصرفنا عن ظاهره فكلفنا به نعمل بالظاهر والعذر واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة مع عدم
بلوغها الينا لا سيما مع التفحص بقدر الامكان فلا يضرنا مع ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم
منه عدم حجية ظواهر الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابه هو جوابنا والصواب ان يقرر حجة التوقف بانا لما
جوزنا كون عمومات القرآن حين النزول مقترنة بقراين يظهر منها المراد وقد اخبرنا عدل بالتخصيص قوي هذا التجويز
بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما يجي
من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مط توقفنا والظاهر ان مراده ره ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن المراد و
يمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذا شككنا في جواز العمل به ولعل العرف يؤيد المنع لان المولى اذا امر
عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص مع انه لا يعلم رخصة من المولى في العمل بمثل هذا
الخبر فالظاهر توجه ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم قوله ره الثاني لزوم الى فيه نظر
اولا منع جمع بين الكتاب وباطنه من ظني ان الائمة ع قد استدلوا بظاهره ثم فسروه في موضع اخر بخلافه
فليراجع مظانه مع ارادة اليقين قوله ره الثالث الى ان اريد بعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا
شك في انحصاره فيهم ع والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مطلوبه وهو عدم جواز العمل بالظواهر

منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله ع في حديث طويل
انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل
للقرآن ولعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين اتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى ولا راي ولا مقاييس اغناهم الله تعالى عن ذلك بما اتاهم
من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول
بسنده عن الصادق ع قال قال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك والاختصاص علم ذلك بالائمة عليهم السلام ظاهر

القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد ومنها التوقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم
بالبعض والظن بالبعض فليس منحصرا فيهم ع والروايات لا تشهد عليه قوله ره وقوله انما يعلم القرآن الى اقول لا شك في
ان الله انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وقص
عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم والنبي ص بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القرآن للناس لانه كان بلغتهم وتوهم
اول عن اهل بيته او لا وادم فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلمه احد وعلمه منحصر في النبي ص والامام ع
بل الذي يدعي وهو الحق ان جميع القرآن تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه منحصر فيهم ع وهذا هو المراد من قوله انما يعلم
القرآن من خوطب به يعني به النبي ص فانه الذي خوطب به خطابا كان شفاهيا والخطاب الى الغير انما يكون بتوسطه واما
الائمة ع فهم في حكم النبي ص لانه يجب عليه ص ايداع العلم جميعا ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء فاذا لا
يدل الخبر على مطلوبه وهو عدم حجية ما يفهم منه ظاهرا انعم لو دل دليل على ان ما يفهم منه ليس مرادا وان حجية الظواهر مشروط
بالعلم بجميع القرآن وهو لا تحقق لمشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به المص وما ينفع الخبر لاثبات عدم
وجود الشرط فيما لاختصاصه بالنبي ص ومن قام مقامه ع قوله ره ومنها ما رواه في كتاب الروضة الى هذا الحديث ايضا يدل
على اختصاص العلم بجميع القرآن بهم عليهم السلام لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه
ولا ريب في ان غيرهم لا يقدر الا على استنباط القليل وهو عليه السلام ادعى انهم اهل القرآن الذين يعلمون كل الاحكام
منه ولا يحتاجون الى قياس وغيره قوله ره ومنها ما رواه في الاصول الى ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله الواقعي
المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم ع
بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره فان حصل له قطع ففي قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر
ما يحصل فيه القطع من المسائل الضرورية التي ليست محلا للاجتهاد ولكن انحصار هذا المفتي فيه اذا قصد الافتاء بجميع
الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راي المخطئة
هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتي وهو الظن او القطع بحكم الله الواقعي هو حكم الله في حقه وحق مقلده بمعنى
انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات على راي المجتهدين والعمل بالظاهر الذي هو محل النزاع
ليس الا مثل هذا الافتاء لا القطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله في حق المكلفين بالمعنى الذي سلف
وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الا الى الظن بان دليل الحكم الفلاني محكم غير منسوخ سواء

كان ناسخا

كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم فان قلت قطعا ما تحمل الفتى فيتقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والعالم
بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها على حسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان
النسخ نسبة عارضة للحكم لا يتوقف فيه عليها الا انها عبارة عن كون حكم رافعا لاخر على الظ وانما قلنا على الظ لان الرفع الحقيقي لا
يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه في اول المبحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ ان كان دلالته
على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو متشابه وليس الغرض من معرفتها الا حصول القطع او الظن بالمراد
التوقف الى ان يظهر ويحصلان من العلم بالوضع الواحد او المتعدد او العلم بالقراين والمراد بالعلم ما هو اعم من الظن الثاني
ان طريق معرفة عروض هذه النسبة قد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا منتهية الى المعصوم او لا كان يروى
عدد التواتر او الاحاد ان الحكم المستفاد من اية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى
منافاة النفي والاثبات وامر النبي ص بالعمل بها وترك الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول هذه منسوخة بهذه و
قد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان العلم بتاريخهما حاصلا لنا
قبل وبعد فعلمنا من تاريخ المتأخرة انها نزلت بعد حضور وقت العمل بالاولى وربما حصلت من غيرها من الطريقين الثالث
ان السيد المرتضى رض على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوطة محصورة لا خلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وقال
بعض الافاضل فيه كلام وانه قد يحصل فيه الاشتباه اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا فنقول
المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بالحكم من اية مشروط بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد
الفحص او اذا كانت محتملة لواحد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل
بمقتضى العدم والا تحصل التردد فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا اقل من كثيرها لا يحصل الا بعد فحص جميع الايات المتعلقة بالاحكام
واتيان ما يتعلق به الحكم عن غيره ان كان ما يتعلق به متعددا ثم فهم المنافاة او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما
اصالة عدم النسخ فلا يفيد الظن باحدهما ولا الظن بعدمها الا حاصلا بعد الياس عن الاطلاع عليهما فلا يتحقق شرط الافتاء
في افتاء من يفتي بمضمون اية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء بالاعم
الاغلب فان قلت ان الغرض من هذا الخبر هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي
الفحص عن المعارض او المخصص بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطأ بقدر الامكان لا سيما مع القطع بان المعارض
والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال قلت القطع بتحقق الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القرآن اجمالا
قلنا ان الدليل القطعي قام على جواز العمل بالظن المستفاد من حقايق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تقييد وان

والظاهر ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره كما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك والمؤول
واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الآية اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكروه غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير
المؤمنين عم في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت على رسول الله ص آية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن

معوية بن عمار عن احدهما في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فرسول الله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله جميع ما انزل عليه من التنزيل والتأويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تأويله اذا قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله بقوله يقولون امنا به كل من عند ربنا والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر عم يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وعلم تغير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه عن الصادق عم في حديث طويل ...

ان ثم معه من الوقوع في الخطأ ومن يدعي التقييد فلابد له من دليل وقد تكلمنا على ما قالوه في هذا المقام في البحث السابق ولعل
الفرق بين معرفة المخصص والعارض والناسخ بخصوص الاخير لان النسخ قليل يمكن معرفته بالفحص قليلا ولا يلزم منه عسر
واما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى فلهذا اجوز العمل بالظن في الخاص من اصالة عدمهما الى ان نظفر بهما قوله ره والظاهر
ان المحكم الى المتشابه هو المشتبه المتلبس مأخوذ من الشبه لان احد الشبهين يلتبس بالآخر فلا يعرف احدهما من الآخر و
اطلاقه على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان نعلم ان ظاهره غير مراد ولم نعلم المراد منه فالظاهر
اندراجه تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له اريد سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وان لم نعلم فاطلاق المتشابه
عليه ان يثبت في شرع او عرف فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالرأي واما الاستدلال عليه بقوله عز من قائل فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فلا ريب انها تدل على ان الذي في قلبه زيغ يعرف المتشابه فيتبعه طلبا
للفتنة وطلبا للتأويل ولا شك في ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد الهوى فقد اتبعه طلبا للفتنة
والتأويل لا من يحمل ما له ظاهر على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان هذا الظاهر غير مراد فاني طلبه للفتنة والتأويل
قوله ره ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام الى آخر الحديث مع حديث معوية وسلمة ظاهر في اختصاص علم الجميع
بهم قوله ره ومنها ما رواه عن الصادق عم الظاهر ان المراد الافتاء بغير دليل معتبر شرعا واما القول بما يظهر
من القرآن فهو قول بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف لا وهم عليهم السلام حثونا على عرض ما ينسب اليهم على كتاب
الله والعرض على الكتاب المفسر بالخبر عرض في الحقيقة على الخبر قوله ره ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه الى الظاهر ان المراد
من التفسير ليس بيان ما يفهمه العرب من الحقايق والمجازات الشايعة بل بيان ما خفي عليهم قوله ره ومنها ما رواه
الشيخ ره الى هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ولعله
من حمله على ما يتعلق بالمسألة المفتى بها وحمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال من المتشابهات وما يثبت فيه نسخه
وعمومه مثلا لما مر قوله ره قال الطبرسي الى الظاهر من التفسير تفسير المجملات وما لا ظاهر له واراد الطبرسي بقوله
بيان المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير اسناد الى الاثر الصحيح وغيره قوله ره اذا ورد عليكم الى يدل ظاهره
على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان معمولا ما لم يقترن بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث في قوله
حديث بحديث من لا يثق به اما مطلقا او مع معارضة لحديث الثقة اذا لم يقترن الثاني بواحدة من القرينتين فيحمل
بالاول مع اقترانه والافتاء بالثاني قوله ره ويمكن الجمع الى ما في هذا الاحتمال ما ورد عنهم عليهم السلام من عرض حديثهم
على القرآن قوله ره او حمل المخالفة الى هذا اظهر الوجوه قوله ره اذ لو كان ارادة العموم الخ ان كان المراد حصول

وعن الائمة القائمين مقامه عم ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ
فيه قالوا وكره جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما الشك في حجية
خبر الواحد على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير متحقق لما عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح ما خالف القرآن كرواية
السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله

بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عم عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به ورواية ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله عم قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عم قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ...

القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرآن فما ذكره واضح وان كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما
يحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن الحاصل من الخبرات بعد العموم لرجحان حاصل للاول دون الثاني
فلا يصح الحكم بالبطلان على اطلاقه قوله ره منحصر في الائمة عليهم السلام الى ما اظهر من هذه الاحاديث وليس
تأويل الا في قليل منها وما نقله عن الصدوق ومنصور رحمهما الله لا ينافيه بل قول منصور قلت كله قالوا لا شاهد ...
ثم اذا ان ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر اعني التي نقطع بالمراد منها او نظن بها كل عارف
باللغة مع قطع النظر عن الخارج فقد صار ضروريا في الدين والمذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عما ليس بظاهر عند
احد وظاهر عند آخر ويدعي احد ظهوره في معنى والآخر في معنى آخر وليس له معنى ظاهر اصلا فالقدر رجوعه في الحكم الى
الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير عند البعض قوله ره وايضا الى يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب العمل بخبر
الواحد لولا مخالفته لظاهر الكتاب فهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ظني مستفاد من
اعتبارات واستقراءات ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في هذا الموضع لانا نرى كثرة
الاختلاف تدل على ان في مأخذ المسألة غموضا فيحصل في احتمال الاشتباه فيه رجحان وبقدر ذلك الرجحان يصير الظن
ضعيفا الى ان يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما
لا يجوزه عقل وانما قلنا المظنون القوي لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر مما يجب
العمل به لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته او بما لا يظن مخالفته لا بما يعلم مخالفته وان حصل الظن بها
وربما توهم متوهم ان غرضه ره ان الظن بكون العموم مرادا ضعيف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم
موضوعة للعموم لما حصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص موضوعة
لمعانيها لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص لاجل الآية المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجرأة لا يقال
ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون عاما واما الخاص الذي له عموم ايضا فيدل على معناه دلالة ظنية مثل ان تقول
ان تقول اكرم الناس ثم تقول لا تكرم الجهال لان الجهال ايضا عام يجري فيه ما يقال في الفاظ العموم لانا نقول انا
ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا له في الحكم من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على
عدم وجوب فرد ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما دلالة العام على ارادة جميع الافراد منه
ظنية سواء كانت باعتبار ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص اقول هذا الاحتمال انما كان له ...

ولو ان الناس مختلفون في التأويل كل فرقة تميل مع القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق لكان قد
سوغ لهم الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ انزل كتابا يحتمل التأويل وامرهم بالعمل بما دل كانه قال تأولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمتناقضات
ولما استحال ذلك على الله وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين من المعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله الفاظ القرآن من
التأويل ويبين من المعاني التي عناها رسول الله ص في سنته واخباره دون التأويلات التي يحتملها الفاظ الاخبار المروية عنه ص وروى الكليني في الصحيح

عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عم ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس اليس تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى ص من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا عم واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا عم كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله

في كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر في كلام المصنف ره والجواب على التقديرين موافقا لمذاق الاصوليين هو
ان الاصولي يكفيه القطع بكون معنى متبادرا من لفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او العرف مع عدم منافاة
الوضع الشرعي للآخر بان يثبت في الشرع وضع مغاير لهما فاذا قطع بالتبادر الشرعي يضم اليه ان كل ما يتبادر من الشرع
يجب علينا العمل به للاجماع على العمل بالظواهر اذا لم يعرف عنه صارف واذا قطع بالآخر يضم مع ذلك قوله الاصل
عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان الظاهر المتبادر مراد الله تعالى فنقول فيما نحن فيه انا علمنا بالفرق والاستقراء
من انفسنا ومن غيرنا من المتحاورين باللغة العربية تبادر العموم من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رأينا في
الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا اول المسألة ومحل
النزاع لان الخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعمل من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرحا للقطعي
بالعمل بما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل ثم انه كيف ضعف العموم بكثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر بكثرة الاختلاف
لا سيما اذا ادعى مثل السيد ره الاجماع على عدم جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر مورد
الاجماع وسلمنا حصول الظن به فلا يرجح من قاطع آخر يرشدنا على جواز العمل بما ظنناه من المجمع عليه ومن اين لكم ولقائل
ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويعملون بالخبر فاعترض مع خروجهم لا يتحقق اجماع وبعبارة
اخرى لكم قلتم ان الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يعرف عنه صارف فالمراد بالصارف انما ما يقطع بكونه
صارفا او ما يظن به وكيف قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الآية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا
ان الاجماع على العمل شامل لموضع النزاع على ان الاجماع على العمل بالظواهر اعني ما يظن المراد منه كيف يتحقق مع مخالفة
الاخباريين قدس سرهم وسنشير الى كلامهم انشاء الله في المقصد الآتي فتلخص من مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص
وترجيح احدهما على الآخر من جهة انفسهما فلا بد في الترجيح من ملاحظة مرجحات اخر وقد رجح الخبر بان في العمل به
اعمالا للدليلين بخلاف العام فانه يوجب الغاء الخاص وسبق وسيجيء ان المصنف ايضا ما فيه ولكن ادعى بعض الاعلام
ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر قال ره والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد
يدل على جواز التخصيص للكتاب فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقلما تخلو الواقعة من العموم
القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصصتها السنة اشياء فقال من جملة ذلك
ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة خصصت العبيد بالجنبين لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر

وعشرا وخمسة

وايضا فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة في الفاظ العموم مما يشكل طرح خبر الواحد به ويضعف الظن بعمومها كثرة الاختلاف الواقع فيها
حيث ذهب بعضهم الى انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى اشتراكها لفظا وبعضهم معنى وتوقف بعضهم كما هو مذكور في مظانه والخبر الواحد الذي يجب العمل
به لولا المخالفة فطرحه بظن ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد
بان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجدية والدلالة ظنية

كما مر وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة ...

وعشرا وخصصته السنة بالحرة وجعلت عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كلها لما كان باسرها للوارث
نقسمه بينهم وخصصت السنة بغير الحبوة للولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق ووسع نكاح من سوى المعدودات مطلقا
وقيدته من سوى نكاح المنكوحة في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الآية باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغير الجري الاهلية وما اشبهه ويتحقق ان الاجماع للتقدم في المطلوب اذ نعلم بالقرآن
ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب مع دعوى التواتر فيها باسرها جزاف قوله ره الاول في الكتاب ووجوب
اتباعه والعمل به اجماعي قوله لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية و
لا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقرآن انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة عليهم السلام ام لا قال الشيخ
الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين القائلين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل
بالقرآن انما الكلام في جواز العمل به من غير نص من الائمة عم في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص و
التأويل ونحوها انتهى وانا انقل اشارة الى بعض احتجاجات الطائفتين فنقول ان الدليل جامع لنقض وابرام من غير حجة وعصبية
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالته منبع الحيوة اما الاخباريون قدس الله
ضرائحهم فذهبوا الى ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى
اقول ان الناظر فيما تقدم من كلام المصنف ره يعطي انه ره ايضا قائل ويظهر من كلامهم صحة ما نسبه قدس سره اليهم وقد استدلوا اولا بالآيات
الدالة على وجوب اتباع الرسول ص واولي الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ... من الآيات الدالة
على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره في الفوائد اعلم ان لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل
الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر منكم وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر
فاستدلالنا في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف بينها انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الواردة على ان علم القرآن منحصر
في النبي ص وخلفائه عم وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول ان هذه الادلة ان اقيمت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي
اوجبت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها بالضرورة الاكثر ما يشابهها بالنسبة الينا فلم يبق لها
الظن وما افاده فقد منعنا من العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شيء وان كان
بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم وانما اقيمت على ما نسبه السيد ره اليهم فكلا لما ...
فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله ص كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه وتهددهم وتوعدهم واوعدهم

المقصد الثالث في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في الكتاب ويجب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه قد شبعنا الكلام فيه في البحث المتقدم

وذكر لهم ادلته على وجوده وصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم القوم
تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منه ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القرآن ولم يكن لهم فهم غيره صلى الله
عليه وآله كيف وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله الغز وعمى واحال البيان الى النبي ص الى من يجيء بعد العشرة
بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لنسبناه الى تكذيب هذه
النسبة وجملة القول فيما استدلوا به على ما نسب اليهم من تيسر واليهم وتقدم بعض منه في البحث السابق ان هذه الرسالة ان
القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القرآن عند من خوطب به وان غيره لا علم له به ولم يبينه صلى الله
عليه وآله لاحد الا العترة عليهم السلام ولا احتياج للناس الى العلم به وفيما لا يحتاجون به على الا بعد البيان فيما
لا يعذرون بجهله قال الشيخ المحقق المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره في كتابه الذي الف لبيان طرق التعديل
روى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعذر احد
بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو
ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقايق اللغة وموضوع
كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام
الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك
لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في تحصيله من القرآن ومن غيره وفهم معاني القرآن باعتبار دلالة الفاظه
يعرفه من عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات
البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه فعلمها خاص
بالعلماء من آل محمد ع انتهى كلامه اعلى الله مقامه واما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما في الآيات على
المسائل الفرعية فهي متشابهة فليست كما زعموه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دال صريحا على هذه الدعوى لاولناه او
رددنا علمه الى العالم لمخالفته لما علم بالضرورة فيبقى النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان
الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى هي ان ابقاء التكليف الى انقراض
الدهر مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول والالة القولية على
المراد منه قد تكون قطعية والظنية امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية او مدار الافهام قطعية في كل لغة انما هو على الفاظ الحقايق

مجرده عن القرينة

مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيبني العقلاء المخاطبون الاعتقاد او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في
الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا لانه لا بعد في ان ينصب المتكلم قرينة لارادة معنى مجازي تخفى على
المخاطب لمعنى مجازي آخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة
فامر المولى عبده فابطا عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عاقب العبد
لانه سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت
الخطاب جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان للامر مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل
بخلاف ما يريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى
الغد فلما حضر زيد ايضا وكان المولى خايفا من زيد او على نفسه او العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة
التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ العقلاء الذم او ابطاء العبد معتذرا بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات
كذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا كان المولى لم يقصر حتى يظهر سبب جلية الحال قلت
ما ذكرت نادر لا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا ترى يحكمون بالذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية
هي ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك اللفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات
كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على
الاستمرار ولكني سانسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او نحو
امثال ذلك في كلامه وان لم يصرح لهم به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته لا يجوز لنا القطع بارادة ولا يحصل لنا
الظن به اللهم الا ان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا
غيرهما والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون
كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوايل
السور ثم ان الله عز وجل لم يمنع المكلفين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات الآية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد
من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه ع والنبي ص نهى الناس عن التفسير بالآراء وكذا اوصياؤه ع وكذا جعلوا
لنا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول تقتضي المقدمة الاولى التوصل

بالظواهر وتقتضي الثانية عدم العمل بها لا سيما مع ما تشابهها لا يحصل الظن بالمراد منه وما يبقى على ظهوره حصل
منه مندرج في الاصل المذكور خطاب العامل بحيث يدل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم
جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل شمل على اصحاب النبي ص والائمة ع بها الظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها
منهم عليهم السلام من غير فحص يحصل القطع بالمراد وتقريرهم ع على ذلك لا يبقى ان الظن من المحكم وجوب العمل
بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شمول الظاهر المراد منه فيشمل القرآن
والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن
شهاب الدين العاملي ره في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من
الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء الحكم على حاله والمتشابه ما عداه انتهى واما اتفق من تمام
مع بعض الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك ان الدعوى الشمول او المساواة بين المحكم والظاهر
هو محل الاختلاف لا بد لها من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها
انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان لفظه متضمنا لترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد
يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسره كذلك اعترف بمساواته للنص قال
شيخنا الطبرسي ره قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه
ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك
مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فقد عرفوه بانه اللفظ الدال على احد محتملاته دلالة راجحة
لا يبقى معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم
المطلق والعموم من وجه والمساواة فكيف تسمع دعوى المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما
الاحاديث فروي في الصافي عن العياشي قال يعني الصادق ع الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان
يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ
ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع
والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وايضا فيه عن ابي عبد الله ع اما المحكم فنؤمن به ونعمل به
اقول ما يوضح الحال من الاحاديث في الفوايد الطوسية عن بعض الفضلاء اعلم ان المنسوخات من

المتشابهات

المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم
مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص
مطلقا من الناسخ وعلى ان المتشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه بل الجهل باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها
فمثل قولنا اغسلوا وجوهكم وان كان محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى ذلك
الرجحان ولا يظهر منه ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح و
اما النسبة بين المحكم والناسخ ففيه اشكال الا ان هناك آيات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة لغيرها
فلا بد اما من تقدير مضاف في قوله ع والمحكمات من الناسخات واما من ارتكاب تجوز في الناسخ بان يقال
كل محكم دال على رفع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ لها او يقال انه ع لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا للحكم بل اعتبر فيه كونه
ثابتا معمولا به سواء كان رافعا لاحكام ام لا والذي يمكن ان يحتج من قبل العاملين بالظاهر هو ان المتشابه كما
يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر
بمتشابه واذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى
فلان معنى قوله ع ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام ع وهو الذي عبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع تصور منه
الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها
بهذا المعنى والجواب عنه انا لو اغمضنا عن المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم
يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر
في صورة الشك والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب
الدين العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما مر
وثانيا انا وان سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الآيات فيهما وقوله تعالى
منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع
الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكليف يحصل العلم به الوقوف عند الظواهر
والفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر لها هذا اللايق ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القرآن ان تم لدل على عدم جواز
العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا و

اريد منه المقيد لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب و نقول ههنا تاكيدا و توضيحا اما اولا فلانا وانفسنا
لعلنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا من ذلك
في العمل بالقران اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله عن تفسير القران والارتياب
في ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصياءه صلوات الله عليهم اجمعين منعوا لما وقع الله من اتباع الظن
وكذا رسوله واوصياءه صلوات الله عليهم ولم يستثنوا ظواهر القران لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي على الظني
ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما ظننا كون حكم مستفاد من آية مراد الله تعالى علمنا به لان
تركه مورث لخوف المؤاخذة في الآخرة ورفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك ذلك ايضا على قبح
المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ النهي وكيف يسمع هذا الاعتذار مع ان القايس يعتذر ايضا
بمثل عذرك وانت تمنعه من القياس وسيأتي لهذا زيادة توضيح ان شاء الله تعالى في بحث حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة ع كانوا
عاملين باخبار تبلغهم من واحد منهم ع وما كان في قريب من خمسين سنة متضافرا عندهم اصل وكتاب يرجعون
اليه وكانوا اذا حدثت حادثة وروى ثقة فيها خبرا من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تربص وسؤال عن
انه هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجيء من عند الحق عليه السلام المعارض او
غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب كان عند كل واحد من فضلائهم الا اصلا لا غير او مع اصل آخر
من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل الفقيه والائمة ع يعلمون
هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع
بتجويز العمل من الشارع بخبر العدل الامامي من غير فحص ع لهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ان علمنا ان مدار التكاليف
في كل اللغات على الظواهر من لدن آدم ع الى يومنا ولولا هذا الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا متوقفين
والله الموفق وقد استدل بعض الفضلاء بآيات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القران المحتملة
لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك لم يرد نص في موافقة مقتضاها عنهم ع والتي
وفسر الظاهر بما ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري لانه استدلال بظواهر الآيات على حجية الظواهر اللهم
الا ان يدعى ان هذه الآيات محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل ان شاء الله تعالى بعض كلماته

ما لفظه

ما لفظه اقواها وارجحها القياس عليه غيره اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الآية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول اقول الرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي نقطع به ان المراد
هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو شئت قلت في كل شيء مامورون بالرد الى الله والى
الرسول لرفع التنازع ولا نعلم ان المراد بالرد الى الله والرسول يكفي الرد الى واحد منهما او لابد من اجتماعهما تنزلنا
وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه فانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا نعلم ان المراد بالمحكم او فسروه بمعان
مختلفة كما سبق سلمنا ان المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه لكن نمنع ان افادتنا هذه الآية وقد تنازعنا في
جواز العمل بالظواهر فان قلت افادتنا الجواز قطعا فاين موضع الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى المحكم فهذا
لم يقع به النزاع من بيننا فنقول نعم ولكن بين هذا المحكم حتى ننظر فيه وان قلت ان افادتنا ان نرجع في العمل بالظواهر
الى المحكمات ليصير الاحتمالات المرجوحة من مدلولاتها مقطوعا بعدمها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظن حتى يصير محكما
وهو خلاف مطلوبك ثم نقول هذه الآية بعد التسليم والتنزلات تدل على ان في القران ما يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج
بها حسن لرد قول الاخباريين وهو ان القران كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل الكامل العالم
قدس سره بان هذه الآية معارضة بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجود
آية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الآيات التي يؤيدها النصوص المتواترة والاثار
الدالة على وجوب الرجوع الى النبي و الامام عليهم السلام وحجية قولهما مطلقا اقول ان المحكم كلام الله عز وجل وهو
قول رسول الله ص وحكمه فلو انهم حكموا النبي ص وهو على آية محكمة يقطع بها النزاع لم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا
لكانوا مؤمنين فلنا لو حكموا اليه في رفع نزاعهم بقولهم لكانوا رادين الى الله والى الرسول والحاصل ان الرد
الى كل رد الى الكل لتلازمهما حكما ولهذا اكتفى في الثانية بالرد الى الرسول ص فكل من رد الى المحكم فقد رد الى الرسول
وكل من رد الى الرسول فقد رد الى المحكم وان لم نعلم بعينه لان في القران تبيان كل شيء والنبي يعلمه ويحكم به وبالجملة
كل ما دل على وجوب الرجوع الى الرسول والى الامام ص دال على وجوب الرجوع الى ما اخذ الامر من الآية المحكمة التي هي قول الرسول
ويستند حكمهما وقولهما الذي هو مستند الى المحكم البتة الآية الثانية قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات

على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مثله لما كان كذلك وفيه ان هذه الآية محكمة في ذم اتباع المتشابه واما وجوب
اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم
اتباع المتشابه يدل على عدم ذم اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهو في كمال الضعف سلمناه ولكن نقول ان وجوب الرجوع اليه
مما لا نزاع فيه لاحد انما النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا ولم يثبت حقيقة شرعية ولا غيرها في المحكم بحيث يدخل الظاهر
فيه قطعا والمستدل انما استدل بها بناء على كون الظاهر محكما الآية الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب
اقفالها ذم على ترك تدبره ولا ريب ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ الشيء الذي لا يعلمون
مطلوبا للغاية اقول القدر المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا على دلايل تفيد القطع بوجود الصانع
وعلى منبهات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم
وغير ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لما دلت الا دلالة ظنية لا تفيد في هذا
الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فاثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه وراء المسموع منهم ع اقول لعل المراد
من معرفة المستنبطين انهم الائمة ع او ما يشمل غيرهم ايضا اذ ليس كل القوم يقدر ان يعلم ان الآية المذكورة في
صورة خصصته قطعا لآية اخرى مذكورة في صورة اخرى المجموع يدل قطعا على حكم مثلا فهذا وامثاله داعي الاستنباط
المستند الى القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذي يوافقكم في العمل به لا التمسك بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى
بلسان عربي مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى ما يشمل فهم المجمل من حيث الاجمال فمسلم
ولكن لا نسلم وضوح كل القران وان اريد ما يعلم او يظن المراد منه فلا كيف والمتشابه من هذه اللسان ايضا هذا مع انه نعلم ان
بعض القوم لم يعرف الكلالة ولا الاب في قوله تعالى وفاكهة وابا فيكون المراد من المبين وضوح الاكثر او معنى آخر اقتضى
الاستدلال بالحديث وذكر عشرة احاديث اقواها ولا دلالة في شيء منها الاول الامر بالاخذ بما في الحديث المشهور على الاطلاق والتمسك بكتاب
منه المتشابه بالاجماع وبقي ما عداه والظاهر ان المراد بالحديث هو حديث الثقلين فاقول اذا اخذ احد بالتمسك بالكتاب
لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لابد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لا سيما اذا قال التمسك بالكتاب وبالعالم
فحينئذ لم يخرج منه المتشابه بل تمسك به ايضا بعد افهام العالم ع الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك في صحته عليه اقول
العرض على المحكم عرض على القران ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابان [?] عن الصادق ع في
جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال ع

اما سمعت

وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها
الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتغير و
لم يتبدل حفظه الحكيم الخبير منه

اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا اقول الظاهر ان الراوي توهم
ان الافعال التي تؤاخذ بها في القيامة اي فعل اليد والرجل واللسان وهو لم يتعمد شيئا منهن مثلا باليد ولا سعى اليهن
بالرجل ولا التمس منهن بالتغني باللسان فنبهه ع على ان دلالة هذه الآية على كون فعل السمع ايضا مسؤلا عنه قطعية و
كون السمع في الباطن غير السمع المعروف لا يجعل الآية غير محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم الاستدلال به كقول
الباقر ع في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الاعلى مولى آل سام حيث قال
عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى
ما جعل الله عليكم في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال
بما هو ظاهر عند زرارة وما قال له لك ايضا مثل هذا الاستنباط واما الآية الاخيرة فتدل على كبرى كلية دلالة قطعية
ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي قولنا لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد يقينية
وافراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع المرارة او رفعها بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال عليه السلام
هذا واشباهه من الضروريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد المطلوب ونحن نقول به وليس استدلالا بالظن الخامس
وقوع الاحتجاج به من الرواة واقرارهم عليه الائمة ع مثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع ان الله قال ليس عليكم جناح و
لم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين الفاضلين رحمهما الله بظاهر على شيء بل هو طلب
للدليل ونفي لدلالة الآية على الوجوب لا دلالة قطعية او ظنية وهو عليه السلام ما اجابهم الا بالجواب الذي هو احسن كما يظهر لمن
نظر الى كل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم اقول ان الحجة الاخيرة حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة ع احتجوا بالآيات
الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام وافتوا الناس مع علمهم انفسهم بها واقرهم الائمة عليهم السلام ونحن نرجو من الله التوفيق
لمثل هذا التتبع قوله ره وقد وقع الخلاف في تغييره اقول ان السيد الفاضل السيد نعمة الله قدس سره قد استوفى الكلام
في هذا المطلب في مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالة منبع الحيوة وانا انقل ما في الرسالة لان فيه كفاية قال
ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القران منها ما روي عن
مولانا امير المؤمنين ع لما سئل عن التناسب بين الجملتين في قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران ومنها ما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم
خير امة قال كيف تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة

الی الائمة من اهل البیت ع ومنها ما روی فی الاخبار المستفیضة فی ان آیة الغدیر هکذا نزلت یا ایها الرسول بلغ ما انزل
الیک فی علی وان لم تفعل فما بلغت رسالته الی غیر ذلک مما لو جمع لصار کتابا کبیر الحجم واما الاخبار التی وردت فی القرآن
فیها التحریف والزیادة والنقصان فما عدا ان الاول اجمع صلی الله علیه وآله وانحصار الصحابة وذلک من وجوه
ان القرآن کان ینزل منجما علی حسب المصالح والوقایع وکتاب الوحی کانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة رئیسهم امیر المؤمنین ع
وقد کانوا فی الاغلب یکتبون الا ما یتعلق بالاحکام والا ما یوحی الیه فی المحافل والمجامع واما الذی کان یکتب ما ینزل
علیه فی خلواته ومنازله فلیس هو الا امیر المؤمنین ع لانه کان یدور معه کیفما دار فکان مصحفه اجمع من غیره من المصاحف
ولما مضی رسول الله ص الی لقاء حبیبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امیر المؤمنین ع القرآن کما انزل وشده بردائه واتی به
الی المسجد وفیه الاعرابیان واعیان الصحابة فقال لهم هذا کتاب ربکم کما انزل فقال له الاعرابی الجلف لیس لنا فیه حاجة هذا
عندنا مصحف عثمن فقال ع لن تروه ولن یراه احد حتی یظهر ولدی القائم فیحمل الناس علی تلاوته والعمل باحکامه ویرفع الله
هذا المصحف الی السماء ولما تخلف ذلک الاعرابی احتال فی استخراج ذلک المصحف لیحرقه کما احرق مصحف ابن مسعود وطلب
من امیر المؤمنین ع فابی وهذا القرآن عند الائمة علیهم السلام یتلونه فی خلواتهم وربما اطلعوا علیه بعض خواصهم کما رواه
ثقة الاسلام الکلینی عطر الله مرقده باسناده الی سالم بن سلمة قال قرأ رجل علی ابی عبد الله ع وانا استمع حروفا من
القرآن لیس علی ما یقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع کف عن هذه القراءة واقرأ کما یقرأ الناس حتی یقوم القائم ع فاذا
قام قرأ کتاب الله علی حده واخرج المصحف الذی کتبه علی ع وهذا الحدیث وما بمعناه قد اظهر العذر فی تلاوتنا فی
المصحف والعمل باحکامه وثانیها ان المصاحف لما کانت متعددة لتعدد کتاب الوحی عمد الاعرابیان وفلان الی
انتخاب ما کتبه عثمان وجملة ما کتبه غیره وجمعوا الباقی فی قدر ماء حار وطبخوه ولو کانت تلک المصاحف کلها باقیة لما
سمعوا به التشنیع الذی صار علیهما من اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف کانت مشتملة علی مدایح اهل البیت ع ولعن
المنافقین وبنی امیة تصریحا وتلویحا فعمدوا الیه ورفعوه من المصحف حذرا من الفضایح وعداوة علیهم ورابعها ما ذکره
الثقة الجلیل علی بن طاوس ره فی کتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهنی من اعاظم علماء العامة فی بیان التفاوت فی
المصاحف التی بعث بها عثمان الی اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدینة مصحفا وارسل الی اهل مکة
مصحفا والی اهل الشام مصحفا والی اهل الکوفة مصحفا والی اهل البصرة مصحفا والی اهل الیمن مصحفا والی اهل البحرین
مصحفا ثم عد ما وقع فیها من الاختلاف بالکلمات والحروف مع انها کلها بخط عثمان واذا کان هذا حال

مصاحف

قال الله تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون والحق انه لا شبهة فی الاختلاف اذ الظاهر تحقق الاجماع علی وجوب العمل بما فی ایدینا سواء کان متواترا او لا وفی بعض
الاخبار تصریح بوجوب العمل به الی ظهور القائم من آل محمد ع ثم اعلم انه وقع اختلافات کثیرة بین القراء وهم جماعة کثیرة وقد ادعاه العامة اتفقوا علی عدم جواز العمل
بقراءة غیر السبعة او العشرة المشهورة وتبعهم من تکلم فی هذا المقام من الشیعة ایضا ولکن لم ینقل دلیل یعتد به علی وجوب قراءة هؤلاء وان ... ونقل بعضهم فی
القراءات السبع ما رواه الصدوق فی الخصال بسنده عن حماد بن عثمان قال قلت لابی عبد الله ع ان الاحادیث تختلف منکم قال فقال ان القرآن نزل علی سبعة
احرف الخ

مصاحف التی هی بخطه فکیف حال غیرها من مصاحف الوحی والتابعین واما العذر الثانی فهو ان القراء
و ... ان المصحف الذی وقع الیهم خال عن الاعراب والنقط کما هو الان موجود فی المصاحف التی هی بخط مولانا
امیر المؤمنین ع واولاده المعصومین ع وقد شاهدنا عدة منها فی خزانة الرضا ع نعم ذکر جلال الدین السیوطی فی
کتابه الموسوم بالمطالع السعیدة ان ابا الاسود الدئلی اعرب مصحفا واحدا فی خلافة معاویة وبالجملة لما وقعت
الیهم المصاحف علی ذلک الحال تصرفوا فی اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلک من القوانین المختلفة
بینهم علی ما یوافق مذاهبهم فی اللغة والعربیة کما تصرفوا فی النحو وصاروا الی ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن
بحر الرهنی ان کل واحد من القراء قبل ان یتجدد القارئ الذی بعده کانوا لا یجیزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثانی
انتقلوا عن ذلک المنع الی جواز قراءة الثانی وکذلک فی القراءة السبعة فاشتمل کل واحد علی انکار قراءته ثم عادوا الی خلاف
ما انکروه ثم اقتصروا علی هؤلاء السبعة مع انه قد حصل فی علماء المسلمین والعالمین بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان
الصحابة ما کان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس یاخذون القراءات منهم ثم ذکر قول الصحابة للنبی ص
علی الحوض اذا سالهم کیف خلفتمونی فی الثقلین من بعدی فیقولون اما الاکبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه
ثم یرادون عن الحوض قوله ره قال الله تعالی الخ لا تدل الآیة الشریفة علی ما ذکره من عدم التغییر فی القرآن الذی هو بایدینا الآن
لان حفظه عند اهل العلم والاولاد ع مخازن علم الله یکفی لصدق الآیة والله اعلم قوله ره ثم اعلم الخ اقول قال السید ره بعد ما ذکر
من هذا التحقیق یظهر الکلام والقدح فی تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها من القراء لانهم نقلوا انه
کان لکل قارئ راویان یرویان قراءته نعم اتفق التواتر فی الطبقات اللاحقة وثانیها سلمنا تواترها عن القراء لکن لا یقوم حجة
شرعیة لانهم من آحاد المخالفین استبدوا بها بآرائهم کما تقدم وان نقلوا فی بعض قراءاتهم الاسناد الی النبی ص لکن الاعتماد علی
روایاتهم غیر جائزة کروایة الحدیث بل الامر هنا اجل واعلی وثالثها ان کتب القراءة والتفسیر مشحونة من قولهم قراءة حفص وعاصم
کذا وفی قراءة علی بن ابی طالب ع او اهل البیت ع کذا بل ربما قالوا وفی قراءة رسول الله ص کذا کما یظهر من الاختلاف المذکور فی غیر المغضوب
علیهم ولا الضالین والحاصل انهم یجعلون قراءة القراء قسیمة لقراءة المعصومین ع فکیف القراءات السبع متواترة عن الشارع
تواترا یکون حجة علی الناس وقد تلخص من تضاعیف هذا الکلام امران احدهما وقوع التحریف والزیادة والنقصان فی
المصحف وثانیهما عدم تواتر القراءات السبع عمن یکون قوله حجة اما الاول فقد خالف فیه الصدوق والمرتضی وامین الاسلام
الطبرسی حیث ذهبوا الی ان القرآن الذی نزل به جبرئیل هو ما بین دفتی المصحف من غیر زیادة ولا نقصان

اولی بالاداء ان یقتصر علی سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر حساب ولا یخفی عدم دلالته علی القراءات السبع المشهورة مع انه قد روی
الکلینی فی کتاب فضل القرآن روایات منافیة لها منها روایة زرارة عن ابی جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولکن الاختلاف یجیء من قبل الرواة
وصحیحة فضیل بن یسار قال قلت لابی عبد الله ع ان الناس یقولون ان القرآن نزل علی سبعة احرف فقال کذبوا اعداء الله ولکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد
ولا یبحث عنه فی ان الاختلاف الذی لا یختلف به الحکم الشرعی واما فیما یختلف به الحکم الشرعی فالمشهور التخییر بین العمل بای قراءة شاء العامل وذهب العلامة الی رجحان
قراءة عاصم بطریق ابی بکر وقراءة حمزة ولم اقف له علی مستند یعتمد علیه شرعا فالاولی الرجوع فیه الی حملة الذکر وحفظة القرآن صلوات الله علیهم اجمعین ان امکن والا فالتوقف کما قال ابو الحسن ع ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فها واهوی بیده الی فیه والامر فیه سهل بعد تحقق محل التوقف منه

فلم یعتمد علی اخبار الآحاد مع تاویلهم علی ما روی عنه ع القرآن واحد نزل من عند واحد علی نبی واحد وانما الاختلاف
من جهة الرواة وعندنا ان ما یظهر ان هذا الخبر دلیل لنا لا علینا ودل علی ما قلناه من الامرین فان قوله ع القرآن
واحد ینفی تکثیر القراءات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة ای حفاظ القرآن وحملته فیشمل الاختلاف فی
التحریف وتکثر القراءات علی انه یجوز ان یکون الوجه فیما رووا الیه التحرز من طعن اهل الکتاب وجمهور الجمهور وعوام
المذهب لانه ربما یتوهم منه الکلام علی اعجاز القرآن وعلی استنباط الاحکام منه بسبب ما یقع فیه من الزیادة والنقصان
وجوابه ان ما وقع فیه لم یخرج اسلوبه عن الفصاحة والبلاغة وان خزان علمه صلوات الله علیهم بینوا ما فیه من التحریف علی
وجه لا یقدح فی اخذ الاحکام منه اذ هم المخاطبون به علی ما تقدم الکلام فیه واما الثانی فقد خالف فیه الجمهور ومعظم
المجتهدین من اصحابنا فانهم حکموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءة بکل واحدة منها فی الصلوة وقالوا ان الکل
نزل به الروح الامین علی قلب سید المرسلین ص وربما استدلوا علیه بما روی من قوله نزل القرآن علی سبعة احرف فسروه بالقراءات
السبع وبجواز القراءة بکل واحدة منها فی الصلوة وقالوا ان الکل مما نزل به الروح الامین علی قلب سید المرسلین ص مع انه
ورد فی الاخبار عن ابی الحسن الرضا ع رد هذا الخبر وان القرآن نزل علی حرف واحد علی ان جماعة من العلماء فسروا
سبعة الاحرف باللغات السبع کلغة الیمن وهوازن ولغة اهل المصر ونحوها لان فی الفاظه ما یوافق ما اشتهر من هذه
اللغات فی اصطلاح اربابها واما الاعتراض بان ما ذکرتم من وقوع التحریف فیه لو کان حقا لما اعرض عنه امیر المؤمنین ع
فی خلافته فهو اعتراض فی غایة الرکاکة لانه ع ما تمکن من رفع بدعتهم الحقیرة کصلوة الضحی وتحریم المتعتین وعزل شریح
عن القضاء ومعویة عن امارة الشام فکیف هذا الامر العظیم المستلزم لتغلیط الاعرابیین بل تکفیرهم لان حبهما قد
اشرب فی قلوب الناس حتی انهم رضوا ان یبایعوه علی سنة الشیخین فلم یرض ع فعدلوا عنه الی عثمان واما الرافضون
لما علیه هذین الدعویین فطلع الاولی معظم الاخبار ... مشایخنا المعاصرین واما الثانیة فقد وافقنا علیه
سیدنا الاجل علی بن طاوس ره فی ... مواضع من کتاب سعد السعود وغیره وصاحب الکشاف عند تفسیر قوله تعالی
وکذلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادهم شرکاؤهم ونجم الائمة الرضی فی موضعین من شرح الرسالة احدهما عند
قول ابن الحاجب واذا عطف علی الضمیر المجرور اعید الخافض قوله ره اولی بالاداء الخ فیه اشکال لان الاول الی الفتوی
یتعلق بافعال المکلفین واحکام الفضل لا تزید علی الخمسة المشهورة فالحکم بالاولویة الثانی ان الظاهر من العبارة انه ع
یفتی بالزام علی السبعة من غیر القرآن مع انه یقطع عن غیره الحدیث ان کل ... ولکنه لا یعلم منه

غیر الامام

الفصل الثانی فی الاجماع وفیه ابحاث الاول الاجماع لغة الاتفاق
واصطلاحا عندنا اتفاق جمع یعلم به ان المتفق علیه صادر عن رئیس الامة
وسیدها وامامها صلوات الله علیه وآله ع

فی الاجماع

غیر الامام ع ویمکن التفصی عن الاول بان یلاحظ حال المکلفین والازمنة فیفتی احدا بما لا یفتی کذلک لغیره فی هذا
الزمان بخلاف ما یفتی فی زمان آخر ان کان المستفتی واحدا فیتعدد الاحکام بتعدد احوال المکلفین وتعدد الازمنة
مثلا یفتی لخمسة من المکلفین فی مسئلة واحدة بالاحکام الخمسة لکل حکم ثم یفتی لخمسة اخری هذه الاحکام ایضا باعتبار المحل
فیصیر الاحکام عشرة وعلیه فقس حال المکلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجیه شواهد من الاحادیث تفحص تجد
وعن الثانی بان السبعة الاحرف هی البطون الاول ولکل بطن بطن الی سبعین بطنا مثلا فیمکنه ع ان یفتی بها ایضا
والله یعلم قوله ره الفصل الثانی فی الاجماع اه وتمهید مقدمات لکشف النقاب عن وجه المسئلة ورفع الحجاب عن کلام
المصنف ره الاولی انه یمکن حصول العلم الخاص لخصوص رئیس الرایة فحکم شرعی مثلا وان لم یصرح به ویمکن حصول العلم
من تتبع اقوالهم وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا یرون الا علی رایه ولا یصدرون الا عنه وان لم
ینقلوا عن رئیسهم فیما قالوه حدیثا قال الاستاد الاسانید فی شرح الدروس کثیرا ما یقع فی الوجود ان نعلم او نظن
ان شخصا مثلا معتقده وطریقته کذا من غیر ان یکون خصوص خبر منقولا عنه فی هذا الباب بل انت خبیر بان انکار
تحقق مثل هذا مکابرة لا ترتضیه اذ نعلم قطعا فی بعض المسائل ان الامام ع قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد منه
مثل المسح علی الرجلین ونحوه وکیف انکار الضروریات مما لا سبیل الیه وهی ایضا من هذا القبیل ولیس علمنا بها
من قبل الاحادیث المنقولة بل نجزم ان تری ان القوم ایضا یعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا فلا
استبعاد فی ان یصل الی حد القطع او الظن الحاصل او لبعضهم وهو مناط الثانیة العلم بالاجماع قد یحصل من مشاهدة
المجمعین وسماع اقوالهم ان اکتفینا بالقول او مع ضم قراین تدل دلالة قطعیة علی مطابقة ارائهم لاقوالهم ان
شرطنا الرای وقد یحصل بالتسامع ان کان الطریق متواترة واحادا وقد یحصل من تتبع اقوال الخواص من حیث مع رای
او بدونه وهذا هو الاکثر فقد یحصل من تتبع اقوال البعض وان لم یحط خبرا باقوال الکل قال بعض الفضلاء ... الاطلاع
علی اقوال خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم علی حکم یعنی اتفاق الکل یمکن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف لهم
سیما مع انضمام القراین الدالة علیه فان العادة تحکم بانه لو کان لقولهم فی تلک المسئلة مخالف لظهر منه اثر ولکان منقولا
الینا وهذه المقدمة یسمیها المحققون والمتکلمون والاصولیون بالقطعیات العادیة ولا شک فیها اهل الاتفاق
ویستعملونها فی المطالب العظیمة ثم قال بعد دعوی العلم باجماع الامامیة رضوان الله علیهم علی حلیة المتعة وعدم
قدح الاحتمالات کسکوت البعض تقیة او قولا بان رایی کان کذا فی حصول العلم المذکور فیحمل سکوت بعض خواصهم

بیان المحققین

التصريح او مايجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للمصرحين الثالثة انه لو اجتمع طائفة كثيرة من اهل
بلد بل من اهل بلاد متفرقة في بلد من البلاد وذكروا اقوالهم في مسئلة لكن تحقق الاجماع فيستقيم بحر بعدهم الى
اقوال الامام غريب فلو كان لم يتحقق وقوع نقل متواتر الغرابة وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة
وانا الى الآن لم اطلع على اجماع نسب على سماعه الى آخره وهكذا متصلا الى من حضر في المجلس وشاهد فضلا عن
السماع من جميع وجميع في جميع الطبقات فاكثر الاجماعات التي يدعيها احد في زمان سابق على زمان الظاهر انه حصل
له العلم او الظن بموافقة المعصوم ع للمجمعين من تتبع الاقوال والاحوال والقراين فيعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد
لاحد قطعا وقد يفيد لآخر ظنا وقد لا يفيد شيئا فلابد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين
الرابعة ان الذين يقولون بوجوب اظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه
ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او كان مجتهد واحد
قائلا بالخلاف فالمراد مع معرفته نسبه لكن ان يحتمل ان المعصوم اكتفى بمن الحضور نفسه واظهار الخلاف مع جهالة النسب
قال استاد الكل في الكل سلمه الله في شرح الدروس وياتي انه يجب على المعصوم ع ان اظهر القول الخلاف ما اجمعوا عليه لو
كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ليس كما لا يخلو من المناقشة سيما اذا كانت في جملة روايات اصحابنا رواية بخلاف
ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم نعلم انه المعصوم
او لم يقل القائلون بوجوب الاظهار مع انه يجب على الامام ان يظهر القول الخلاف مع تعريف نفسه صلى الله عليه انك بل
يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام ع ويكفي ان يكون الخلاف والا عليه بالرواية الموجودة
في احاديث اصحابنا ولا يخفى انه على هذا لا يبعد القول بانه بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي في ظهور الخلاف ايضا فتدبر
انتهى كلامه دام اكرامه اقول اظهار الخلاف انما هو لئلا يتحقق اجماع على الباطل فيصير اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واثارهم الى
الحق والثاني يتصور على وجهين الاول ان يختص بهم دليلا لا يجاب الالتفات منهم والثاني ان يبين لهم دليلا مثل
باقي الادلة الفقهية التي لا تخلو من مناقشات فعلى الاول لا فائدة في اظهار الخلاف مع عدم معرفتهم على انه رأي الامامية
لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم وتقريره الذان علم انه صادر
عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا انه ع لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء المعروفين اجماع وعلى
الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه المعروف النسب ان يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام

والحق امكان وقوعه
والعلم به وحجيته وقد اختلف في كل من المواضع الثلثة وركاكة حججهم في منع الوقوع لها وسبب حجيته ظاهر بما مر من التعريف انه مشتمل على قول
الامام المعصوم الذي لا يقول الا عن وحي الهي وليس سبب حجيته انضمام الاقوال واجتماعها كما يقول المخالفون حيث قالوا في المصافراته
فجعلوا الاجماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع كالقران والحديث وادلتهم بعد تمامها لا تدل على مطلوبهم فالاجماع عندنا ليس الا غير السنة
الاول الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم عليه السلام ولكن لا يتميز شخصه

وبيانه الحق واضح وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره في العدة انه يقول في بعض
الصور بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق اما بنفسه او بسفير من سفرائه قال ره في العدة ومتى فرضنا ان يكون الحق
في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر و
يبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك من خبره الى الامة
ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور
من يجري مجراه دليل على انه ذلك لم يتفق اول ويظهر منه القول بوجوب الظهور وكذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل على
الخطا ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام خلافهم بنفسه او بسفيره قال شيخنا المحقق الكاشي قده
في رسالته في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نسلم عدم جواز الاستتار ووجوب الاظهار لعل بعض
الموانع مثل التقية وغيرها مما لا اطلاع لنا يمنعه عن الظهور او الاظهار ونقول القول بحجية خبر الواحد وعدمها متقابلان
فاحدهما باطل قطعا فاي ثقة من ثقات الامام اعلم من القائلين بها بحقيقة الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة
عدم بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باحد المتقابلين وخطأ قول
القائل بمقابل آخر اكثر من ان يخفى على من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى كلامه رفع مقامه الثاني الاجماع على الحكم
اما ان يكون من جميع خواص امة النبي ص او من بعضها والثاني اما ان يكون من جميع خواص طايفة منها او من بعضها والطائفة
اما الاثنا عشرية او غيرهم والاخير اعني الغير الامامية لا نظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان واحد من الائمة عليهم السلام
او يتحقق في زمان غيبة صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعى الاجماع
فيه اولا وعلى الثاني اما ان يكون خبر موافق اولا فهذه هي المقدمات الثمان في الاكثر منها قوله ره الحق امكان وقوعه الخ
اقول لا شك في ان العلم العادي حاصل لنا بان جميع خواص امة النبي ص قائلون بوجوب الصلوة وكونها واجبة وان جميع خواص الشيعة قائلون
بحلية المتعتين متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ورايه وان فرضنا عدم وصول
خبر في ذلك وكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق ع قائلون بالتخيير بين الحمد والتسبيح في
غير الاولتين مع عدم حصول العلم بفتوى الاخرين من اصحاب باقي الائمة ع ووصول خبر في ذلك الينا لما مر في المقدمات
فظهر امكان تحقق العلم والحجية بقي الاشكال في دعوى الاجماع في زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه قوله ره الثاني الاجماع الخ
لم يبين ره ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول وعلى المعنيين بأي طريق هو والظاهر انه حقيقة في المعنى الاول

وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر
يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق ومايقال من انه اذا وقع اجماع علماء الرعية على الباطل وجب
على الامام ان يظهر ويباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يتفق الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغي اليه لان حق الاحكام بل كلها
معطل كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك فهو لا يظهر

اذ يصدق على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن الامام صلوات الله عليه قوله ره وهذا القسم من
الاجماع الخ ان كان المراد عدم التميز عند اهل الاجماع كما قاله المصنف من انه ع قبل وقوع الغيبة كان مشهورا لا ريب فيه
وان كان المراد عدمه عند العالمين الذين حصل لهم العلم بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القراين فقد رد عليه بعض الفضلاء
قال ره التحقيق ان معنى حجية قول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله ع يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم
دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول خصوص قول امام
العصر صلوات الله عليه في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية ع فان قول كل منهم حجة حيا وميتا و
لهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى قيد به العامة في تعريفاتهم له من قولهم في عصر بل ولو قيد به لكان مخلا لخروج
هذه الصورة مع انها العمدة في هذا الباب لانه يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله ع لقولهم بالقراين والآثار العلمية
بالتتبع الدالة على اتفاق هذه الطائفة كلهم لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله ع قال الشيخ الطوسي ره في العدة قد يعلم
لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج ح الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما
على اتفاقهم فيسهل عند التتبع لآثارهم وقد مرت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا
ريب فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه وقع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جمع على امر نقطع
بان احد المجمعين هو المعصوم لكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان
ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق اقول لم يظهر مما افاد
حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين بل حصل القطع بان قوله ورايه موافق لما اجمعوا عليه والمصنف ره لا ينكر تحقق مثل
هذا الاجماع وانما غرضه عدم تحقق ما يدل عليه التعريف على الظاهر والمهم هنا بيان حال صور بعض الاجماعات التي ادعوها في زمان
الغيبة فنقول المدعي للاجماع اما ان يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه والاول لا يجري الكلام فيه ان شاء الله تعالى وعلى
الثاني اما ان يدعي الاكثر اجماعا في هذا الزمان ايضا على خلافه اولا وعلى التقديرين اما ان يكون في الكتاب او في
الاخبار او اقوال اصحاب الائمة عليهم السلام شاهد لاحدهما او لهما او على احدهما او عليهما او ليس فيها المسئلة عين ولا اثر
وعلى التقادير فاما ان يكون في المسئلة قول مخالف سواء كان من واحد او اكثر اولا ثم نقول اتفاق جميع العلماء الامامية
في تلك الزمان لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به فليس بحجة اذ لا يمكن بحيث ينكشف من قول المعصوم او فعله او تقريره بالطابق
كل منها لا اعتقاده سواء كان صاحب العصر او واحد من آبائه الطاهرين ع والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم للكشف

عن مطابقة قوله ورايه لما قالوه لوجوب الظهور عليه لو اجمعوا على الخطأ قد عرفت ضعفه ودخول مجهول النسب فيهم
غير مستلزم لكونه هو المعصوم ع لان استلزامه مبني على ثبوت هذا الاصل الضعيف لكن يمكن القطع بموافقته ع
لهم في بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق كل علماء ذلك الزمان او بعضهم مع عدم العلم بمخالف في مسئلة
وجد لها شاهد من الكتاب او السنة او فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام ولم يظفر بمخالف لها وخبر ظاهر في فتاوى
الاصحاب ان لا تكون بمجردها كاشفة عن قوله والا لكانت هي اجماعات مستقلة بنفسه كما سياتي فانه يحصل العلم
العادي بموافقته ع وقد سبق ما يدل على ما قلناه في المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة
متشابهه الذي لولا هذا العلم بالوفاق لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا ولكن افادة مثل هذا الاتفاق
القطع لكل احد او الظن بموافقة قوله ع لقولهم ليس امرا لازما كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة ان يعلم اتفاق
على شيء مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين الراويين لتلك الاخبار المتعارضين
لا احد المتعارضين القائلين بالافرسوا كان هناك فتوى لواحد من اصحاب الائمة ع موافقة لاقوالهم او
لم ينقل عنهم فتوى اصلا وسواء اتفق معهم الاصوليون ام لا وهذا ايضا مع ما بعده مثل سابقه في ايجاب القطع
او الظن بدخول قول المعصوم ع وانما قلنا الاخباريون لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد
المتعارضين لمرجحات مذكورة في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث وعلى امور ظنية لا اعتماد عليها بما يكيف
تطمئن النفس بقولهم وفتاويهم ولا شك في اختلاف مراتب العلم مع وجود الموافق ومع وجود المخالف
ومع عدمه الثالثة ان يعلم اتفاق هؤلاء القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها فانه يحصل للمتتبع لاقوالهم
واحوالهم انهم لا يقولون الا عن راي الامام ع وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشدك الى ما قلناه من حصول القطع
بقول احد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان نعلم اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود نص او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه
سواء كان هناك خبر ولو ضعيفا مطابقا لما قالوه ام لا وكلما كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع
بان الواقع خلاف منطوقها اظهر واولى وانما صدرت عن مصلحة واما اتفاق المتأخرين لذلك فلا يسمن و
لا يغني اما الاخباريون فلبعد حصول القطع لهم بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض عدمه واما
الاصوليون فلاعتمادهم على اصول عامية بحيث جعلوها معارضة للنص وان كان في هذا نظر ذلك لمن نظر في
الفوايد المدنية الطوسية ورسالة الشيخ الفاضل شهاب الدين العاملي ره ولعل هناك صورا اخرى يلحق حصول

وايضا اجماعهم انما يوجب ضلالة الناس اذا كان واجب الاتباع بدون دخول الامام فيهم وليس كذلك كما عرفت وثانيهما اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم
بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوز العقل اجماعهم بل الافتاء من دون سماعهم لتلك الفتوى من قدوتهم وامامهم ... قوله ره
الا بعد التتبع من احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على تقواهم وديانتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل اليقين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين
الحق امكان الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثاني من غير جهة النقل في زمان وقوع الغيبة الى حين انقراض الكتب المعتبرة والاصول الاربعمائة المتداولة الى زمان المحقق
والعلامة وما ضاهاهما ولكنه بعيد اما اولا فلان كتب اصحاب الائمة عليهم السلام كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا وفتاويهم مودعة
في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وامثالهم ... واصحاب الائمة عم لهم فتاوى مشهورة وقد نقل بعضها المتاخرون كرضي المحدثين ... منه

العلم بدخول المعصوم فيهما فاني لم اقصد استيفاء الصور بل ذكرت ما حضر ثم ان هذه الصور واشباهها لو افادت
لا اقل ظنا بدخول المعصوم اما الى يكونها منقولة من طريق الاحاد او لعدم افادة القراين القطع بدخوله فلا اقل
يجوز التعويل عليها لما لا فيجيء تحقيق القول في اثبات الرد عند تكلم المص على الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله ره
وايضا اجماعهم آه انت تعلم ان العوام يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل لزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم
واجبا او محرما والضلالة توجب ظهور الامام عم عند المستدل مع ان الاصل ان استلزام الاجماع للضلالة ليس بشيء وان وجوب
الاتباع غاية الامر ان تكون العوام ملومين باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم وليس هذا بضاير للمستدل لعدم العلم اذا
الحرام فالجواب ما قاله اولا بل نقول ان القدر المسلم من وجوب ... الرعية الى الحق ... اجمع العلماء على باطل يخرج الناس
من الدين واما الاتفاق على مسئلة فرعية فكلا قوله وثانيهما آه هذا هو القسم الذي نجده في زمان الحضور وقد اشتمها
الفاضل المحقق في الذخيرة بكلام وافية لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق وانا انقل عبارته بطولها لاشتمالها على فوائد كثيرة
فان قلت يحصل العلم بموافقة المعصوم عم في بعض الاحكام بحسب القراين الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من الاحكام المهمة التي
يقع الاحتياج اليها غالبا ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف لهم او قادح
فيه طاعن عليه فح يحصل العلم بان هذا مذهب الائمة عليهم السلام لانا نعلم ان علماء اصحابنا الامامية من عاصر الائمة عم كان
على ذلك والا لنقل بمقتضى العادة واذا كان علماءهم جميعا او اكثر مشاهيرهم على شيء من الاحكام الشايعة التي يقع الاحتياج
اليها في غالب الاوقات لعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ
الرواية كانوا في عصر ظهور المعصومين عليهم السلام قرنا بعد قرن وخلفا بعد خلف في مدة تطاولت متقاربة نيف على
ثلثمائة سنة وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم متصدين للرواية والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم عم وكانوا المختلفين الى
مجالس المعصومين فايزين بادراك لقائهم آخذين حقائق المسائل عنهم عليهم السلام بالسماع والعيان على جهة القطع واليقين
دون الظن والتخمين لما عهد من اطوارهم من انكار الظنون والاهواء والتجنب عن الاقيسة والاراء وكانوا متمكنين في
كثير من الاحيان من استعلام الحق في الوقايع التي حصل احتياجهم اليها ووقع البلوى بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا
اتفق علمهم او فتاويهم على شيء كان ذلك موافقا لعمل المعصوم وقوله ... اذ من خلاف العادة ان يتفقوا كذلك بدون ان
يحصل لهم العلم مع تمكنهم منه وقد صرح جماعة من هذا المقام حتى قال في الذكرى ان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع ابي الحسن بن
بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم ... المتقدمين

وفتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع
فتيا جعفر بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسن وفي باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن
الحكم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة الحديث وعلمهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك كما يطلع عليه بعد التتبع
واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم اذا سمعوا شيئا من الامام عم يسندونه اليه ولا يقتصرون على مجرد فتويهم وما يسندونه
الى الامام عم في الفروع من الامور المهمة المعتبرة نقله نقلة الحديث كالمحدث التستري سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فعلى هذا يشكل الاعتماد على
الاجماعات المنقولة سيما في غير العبادات منه

الموافقة لفتاوى اكثرهم على اخبار صحيحة الاسانيد على انه لا يصح في العادة ان لا يعلم المعصومون عم بعلمهم وفتاويهم اذا كان
مستمرا كذلك او علموا ولم ينكروا عليهم مع كثرة اشفاقهم عليهم واجتهادهم في هدايتهم وتعليمهم ولو كان شيء من ذلك ثابتا
لنقل البتة لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض وطول ازمانهم وتوفر
دواعيهم اخذوا العلم والرواية عن اصحاب الائمة عليهم السلام ولحقهم آخرون واخذوا عنهم وكذلك تعقب السلف الخلف والآتي
الماضي هلم جرا الى زمن المشايخ المتاخرين منهم الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال وميزوا بين الخلاف والوفاق رضوان الله
عليهم اجمعين فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا اذا حكموا بالاتفاق الا ان يكون قولا شاذا
مطروحا عند المشهورين من المتقدمين بل على اثنين وثلاثة منهم يوجب ما ذكرنا لولا احتمال ان يكون اعتمادهم على رواية غير صحيحة او
او خبر ورد من المعصوم تقية ولمصلحة من المصالح او ماولا تاويلا خفيا مع وجود المعارض لكن هذه الاحتمالات ترتفع في الصورة التي
ذكرنا قلت الامر كما ذكرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عم ولكن طريق هذا العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل
من المسائل التي صارت من ضروريات دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس
واشباهها واما في غيرها من المسائل فلا فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذهب اكثر المفتين المتاخرين عن قدماء ارباب
الحديث لهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم لكثرة الكتب وانتشار المصنفات ولهذا لا يحصل العلم بمذاهب
القدماء واصحاب الائمة فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتبا يذكرون فيه اقوالهم وفتاويهم بل كان من عادتهم جمع الاخبار
المعتمدة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان يمضي السلف والخلف الى ان تاخر الفتاوى
تصنيف كتب الفقه بعد زمان الائمة عم بمدة طويلة فمذاهب اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذاهب اصحاب الاخبار
واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم عم وبالجملة لا يخلو اما ان يوجد في المسئلة خبر ام لا فان وجد خبر في
المسئلة كان النظر على الخبر والمتجه التعويل على الظن الحاصل به بعد النظر في معارضه واعتبار القواعد الصحيحة المقررة
في الترجيح فكنا مستغنين هناك عن تجشم هذا البحث وان لم يوجد في المسئلة خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحديث
من اصحاب الائمة عم مشكل جدا او لا يعقل سبيل الى هذا الا امران احدهما فتاوى الفقهاء المتاخرين عنهم وقد عرفت انه غير
ناهض بالدلالة عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء اجماع الفرقة على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع على الاجماع
بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر
بل انما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤدى بحسب القراين والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم عم موافق في هذا الحكم او مرادهم

وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة فيه معلومة ولم يكن ورد فيه نص اصلا لانه لا يبعد
جواز الاعتماد على الاجماع في مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم عدم
غفلتهم عن هذه النصوص وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لذلك
النصوص منه

الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة الى غير ذلك من المعاني المحتملة وقد نبه على هذا الشهيد في الذكرى ومما يرشد
الى هذا ان منهم من يدعي الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدعي آخر الاجماع على خلافه وقد يفتي المدعي بخلافه ووجود الخلاف بين
المشاهير فيما ادعي عليه الاجماع كثير جدا حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل
من نظر في شرحنا هذا يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشهد على ما ذكرناه فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى و
الخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل المذكورة
فيها مع وجود الخلاف في كثير منها حتى من المدعي وقد سرى هذه الطريقة الى المتاخرين مثل المص والشهيدين وغيرهم والذي
ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التاليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم
قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من
القراين التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اوليس المقام محل استقصاء هذا الباب فانه متعلق بفن الاصول وانما الغرض التنبيه
على حقيقة الحال ومع هذا فلا ننكر حصول الظن به في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر خصوصا من القراين التي توجب
التقوية او التاييد ولا يصلح لتاسيس الحكم فيما افهم والله اعلم بحقيقة الحال ومع هذا كله ينبغي ان لا يترك الاحتياط في امثال
هذه المواضع قوله ره وسيما اذا لم يكن الخ يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام
معلومة لكنه مع عدم العلم يكون اشكل فان كان مراده بالاصحاب من لا يجوز العقل اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام فمع
فرض العلم بفتاويهم واتفاقهم ليس للاشكال جهة وان كان المراد غيرهم فهم مع عدم الوفاق فليس بين صورة العلم و
عدمه فرق قوله ره ثم لا يبعد جواز الاعتماد آه قال افضل المتاخرين قدس سره في شرح الدروس لا شك ان حكما من الاحكام
اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا الامامية بل كان فتويهم واقوالهم متطابقة على خلافه فح يحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه
من الامام عم بعنوان اليقين فيه ريب لان الخلاف اذ العادة لم تجر بان لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف منهم مع كثرتهم وتخالف
ارائهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشاربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول سيما اذا وجدت الروايات
المتعارضة عن الائمة عليهم السلام في طرفي المسئلة وعلى هذا يصير الظن اقوى مما ترى من عادتهم وديدنهم
الاتفاق ... ان يكون رواية في حكم ولم يوجد به قايل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الواردة في خلاف
ما اجمعوا عليه كثيرة معتبرة وخصوصا اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد
عليه رواية فبطريق الاولى واحتمال ان يكون مخالف من الاصحاب المتقدمين فلم ينقل خلافه الى مدعي الاجماع بعيد لنهم

يحصل العلم بحصول دليل يقطع العذر اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ
الغالب تحقق النص بل النصوص الموافقة ايضا للاجماع البحث
الرابع الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت منه

جدا لما نرى من شدة اجتهادهم في تتبع الاقاويل وتفحص المذاهب حتى انا نراهم في المسائل النادرة قد تتبعوا
الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد اكد جهدا في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث
لم يفت منه شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل المتعارفة التي يعم البلوى بها وبالجملة في مثل
هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي وانكاره مكابرة و
مثل هذا الظن لا يقصر عن الظن القوي الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه وح ان لم
يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم نقل برجحان الاجماع عليه
فلا اقل من التساوي اذ ادلة خبر الواحد ايضا على تقدير تمامها ليست بحيث يوجب العمل به مع معارضة مثل
هذا الظن القوي له لا سيما مع تاييده بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ
النادر لشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل آخر ولا يخفى انه اذا ظهر
خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع ايضا منهم فالظن انه لا اعتداد به ووجهه يظهر بالتامل فيما ذكرنا فلا
يحتاج الى بيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه او
ادعى الخلاف فيه من المتقدمين او نقل مدعي الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن رأينا في كلام
القدماء خلافه او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فح لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه
كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات
المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا آنفا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل
اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا بانفراده فلا قوله ره يحصل العلم الخ ليت شعري ما وجه الاستدلال
بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع لكن لك ان تقول ان اهل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم علما
ضروريا بمعتقد امامهم عم فافتوا به ثم جاء اهل العصر الثاني استدلوا باجماع السابقين على الحكم لكشفه عن العلم
الضروري كما تجد من نفسك ان معتقد امامك ... الجبينين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه وتفاوت
حال من صحبه عم ومن لم يصحبه ومن في الاول ايضا تفاوت كثير فكم من مصاحب لم يدرك الا صورته او انه لو شاء
لجعل الارض ذهبا او لقلع هذا الجبل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره في الاعصار حتى لا يحتاج
احد في الاستدلال الى الاجماع قوله ره البحث الرابع الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد الا ان نقل

احد اجماعا قطعيا بقوله اجمع الاصحاب على كذا بدلالة الالتزام على قول المعصوم ع او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكره ان جميع ذلك مطابق لاعتقاده ع ويجري فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا ووقفا وغيرها اذا نقله من ليس من اهل الاجماع وعينه وبينهم وساطة فان اسنده الى واحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكون موقوفا وبهذا افتى وقد قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المصنف فتوقف فيها وعلله بما قال سابقا من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا وذلك فلا اقل من شمول هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية خبر الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه الطائفة ممن يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان له وجه ولكن لم ينقل عنهم بل بدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصا عند السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر اقول لا نزاع لاحد في ان الاجماع القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكنه قد سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم فصار حاصل كلام المصنف ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حجية المتفق عليه لقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء والشيخ ره ايضا جعله كذلك للدليل العقلي الذي زعمه تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان عليه حقا والا لزم على الامام ع اظهار الخلاف والا لم يحصل التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم ع لان كل حق فهو قول المعصوم فاتفق مع العامة في المدلول واختلفا في الدليل المصنف قدس ره عليه قوله كما مر ولعله ظفر بموافقة السيد للشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول في كلامهما لحصول الاشتباه اجيب بان من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الآية وهذا مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه وكون نقله للغير منذرا تحت الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وهذا مبني على ان نقل الاجماع نقل لمستنده كما اشرنا اليه وبان باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي وظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد ره في رسالته وفيه

نظر لانه قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس ح وانه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الصورة يبطل اخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة وافاد بعض الافاضل المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب الحذر عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انسداد طريق القطع فاذا لم يحصل ظن بوجوب او على حرمته وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة لا للايلام الواقع في ما يترتب امرا يفعل امرا يظن انجراره البلية ام يخف اللائمة بوقوع بلية ظنية دنيوية ولا يلام بفعل امر مثلا يظن انجراره الى بلية بل يشهد منها واذا ومع قدرته على الاجتناب عنها عند الفعل وهل يصح معذرته من التشنيع بانه انقضى الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم انجراره الى البلية واما ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب والحرام ما يحكم به العقل الآن ما بين الشارع عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بدون نص عليه الحال استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه اكثر وان حصل ظن للناظر البصير بقانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به مطلقا واما ما لم يمنع فيجب العمل بالظن بحسب حكم العقل انتهى كلامه زيد اكرامه اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه مواضع قولا وفعلا وتقريرا وليس لنا تحرز فيها وليس العقاب لازما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لازمهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وبترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الاقتفاء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي الدائم مع ترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب ازالته بل العقل بعد ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر قال الاستاد ره ايضا في الرسالة ما حاصله انه لا يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الصحابة في زمانه صلى الله عليه وآله ولا بعده لعدم ظهوره الى الآن بل ظهر عدمه اجماعهم عليه وانه كاشف عن رخصة النبي ص وقبوله كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز عمل اصحاب الائمة كما يستدل به على العمل باخبار الاحاد واذ لم يظهر شيوع عملهم حتى يستدل منه على ان الائمة ع كانوا عالمين به ولم ينكروا فهذا التقرير له وهو وجه اقول الظاهر من كلامه ره ان الذي اجمع اصحاب النبي ص على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة ع هو قبول الاخبار عن قول او فعل او تقرير صريحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا وليس الجمع عليه الاخبار المطلق او العام الشامل لمثل هذا الفرد فقيل اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر دليل حجية خبر الواحد في الآيتين وهذين الدليلين والدليل الاول من ادلة المصنف التي سيذكرها في بحث خبر الواحد ورد الاستدلال بهما ولم يعمل بالظن الا في المواضع المستثناة ولا قال بجريان عمل الصحابة والائمة في الاجماع

ولا خلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبدعة ولو في زمان الغيبة على امر ما فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بحيث لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا ما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطيل اكثر الاحكام والامور

الفصل الثالث في السنة وفيه ابحاث الاول اي قول النبي ص او الامام او فعلهما او تقريرهما على وجه ما

المنقول بخبر الواحد ولا بان عدم العمل بمثل هذا الاجماع يستلزم لانسداد طريق استنباط جل الاحكام بكثرة القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور لجريان الدليل فيه عنده وان لم تجر فيه الآيتان بخلاف الاجماع اذ لا يكون له دليل حح على رايه وانظار المصنف يمكنه المنع على هذا فتامل فيما نقله ره في مبحث الاخبار حتى يظهر لك ما قلته قوله ره ولاختلاف الاصطلاحات اي لا اقل لاختلاف الاصطلاح في التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع الى الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتداد بحاله والحاصل ان الشيخ ان كان ممن يرى الاجماع الذي يعتبره العامة فلا يعتمد على نقله وان كانت نقلته متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة وضعفا كما اشرنا اليه آنفا وان نقله الفريقان فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند الفريق الثاني معتبر عند الاول بلا عكس فيعلم من نقل الثاني انه هو المعتبر قوله ره الخبر ينقسم اه اقول قول النبي ص والامام ع قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرض الاصولي متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل خبرهما ايضا بل غرضه قسمة حكاية قولهما او فعلهما او تقريرهما وهي التي عبر البعض عنها بالحديث فقال الحديث حكاية قول المعصوم ع او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي يبلغ الحاكون له مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم ع بالمتن قوله ره وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضروري اقول خبر الواحد باعتبار القرائن ينقسم اقساما الاول ان يقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر ولوازمه الغير المنفكة عنه مفيدة للعلم بصدق قائله وقرائن اخرى دالة على صحة متنه ويقال للقسم الاول من القرائن القرائن المفيدة للعلم بصحة الخبر في نفسه وللقسم الثاني القرائن المفيدة لصحة متضمن الخبر والثاني من اقسام خبر الواحد هو الذي اقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثاني والثالث هو ان يقترن بالثاني لا الاول والرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبي ص قال ان العالم حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما يدل على صحة متنه برهان او نص من كتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثاني لمن يخبر من علمنا صدقه كذلك بان النبي ص قال التسليم في الصلوة واجب او المعصوم ع قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبي ص والامام ع قال هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الواجب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة الوضوء اذ يمكن صدوره تقية او اتقاء او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبي ص قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي

البحث الثاني اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ الطوسي ايضا بل يمكن ان يقال لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد المرتضى يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما اصلا ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه متن

ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب الصوم للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة بعد ذكر القرائن المفيدة لصحة مضمون الخبر وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها في انفسها لما بينا من جواز كونها مصنوعة وان وافقت تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة قوله ره اختلفوا في حجية خبر الواحد الخالي عن القرائن القطعية اه اقول لا يتصور النزاع في حجية خبر الواحد المقرون بالقرائن المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن بما يفيد صحته في نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان نظر الى مثل هذا الخبر نعم ربما يلاحظ لتكثير الادلة والتاييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه دون متضمنه فتصور النزاع فيه ولكن لا من جهة صدقه وصحته في نفسه بل من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظه ظاهرا لا نصا توضيحه ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على العمل بخلاف متضمنه يجب العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك العمل به قال الشيخ في العدة بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنه الخبر وهي الادلة القطعية المذكورة وانما قلنا ذلك يعني ايجاب تلك الادلة ترك العمل بالخبر لان خبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ره ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلان نفس الخبر لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حيث ما قدمناه انتهى كلامه رفع مقامه اقول الذي ظهر لي انه فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه ولكنه لما كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يدل دليل على خلاف متضمنه والمفروض عدم دليل قطعي يوافقه فح ان كان لفظه نصا على المراد منه فلا نزاع في وجوب العمل به وان كان ظاهرا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع الظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هنا ولكنك اذا نظرت الادلة التي اقيمت في هذا المقام من قبل المجوزين كالاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية علمت ان النزاع ليس في صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة ظنية متنه بل من جهة حال سنده فبقي ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما اطنبنا الكلام لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول اشتهر القول بعدم الحجية بين السيد ره وموافقيه والشيخ ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء بان لا منافاة بين هذين الجليلين والمصنف كما ترى وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور وههنا مقامان الاول في نقل كلاميهما والثاني في الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشأن

اما المقام الاول فقال السيد علي نقل عنه في العالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان
علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على [illegible] الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقد قال في المسئلة التي افردها في
البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذه لفظه فان
قيل لكم اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما
طويلا في بيان حكم ما يقع الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا
مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ثم قال وذكر ايضا ان السيد قد افرد في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد واول [illegible] كلامه [illegible] على عدم حجية القسم الرابع حال الارب
فيه ويستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة لصحة الخبر في نفسه والاجماع وكلامه
لم يذكر الاحاد في جواب السؤال لاندراج القرينية في حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا
تعارضت واختلفت فان كان هناك قرينة تدل على القطع بصحة مضمون احدها المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر والا فالعمل بالتخيير
متعين وانت تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار التي لا قرينة على عدم صحة مضمونها وان الترجيح للقطع المفروض يتصور في
اخبار يكون هناك قرينة على صحة مضمونها وعدم صحة مضمون معارضها فلا يعمل بظاهر المعارض اصلا بل يؤول كما نقلناه
عن الشيخ وان علمنا صدقه في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وانه كان يجوز
ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من
الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب

التي حكاها واما ما اخترته من المذاهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان
ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن
هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء
لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا
الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان
اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة
عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده
تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان
العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل
بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء
احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في
الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك
وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم
لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم
من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف تدعون
انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل
بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم
على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم
والاخبار المتواترة بخلافه وان من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان

محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل ساير الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من
حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير المعصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه
على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به فما الذي حملكم على الفرق بين
ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل
بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة
فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل يجوز ذلك اجمع
على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اشير اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت
فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين
والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين وجهتين من خالفهم في الاعتقاد
فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من جهة خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك
ايضا انه من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل
واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولاهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف
ذلك وايضا فانه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم
فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك عنه عليه السلام ثم قال فان قيل
كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ
وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك
مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه
شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع
النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة
والمقلدة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان
يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا

بما في طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار
الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون
للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا
في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل
لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من
حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة
على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد
او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة
وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا
على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب
عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الذين
اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات
في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن الكذب ووضع الاحاديث وهذه
كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم
فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشير اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل
فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف
الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك على
حال وعلى هذا سقط الاعتراض واما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الاحاديث فلا
يجوز العمل بروايته اذا انفرد واذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة
دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر
والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها
ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما ترويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا

فی ذلک وهذه جملة کافیة فی ابطال هذا السؤال فان قیل ما انکرتم ان یکون الذین اشرتم الیهم لم یعملوا بهذه الاخبار
بمجردها بل انما عملوا بقراین اقترنت بها دلتهم علی صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلک لم یمکن
الاعتماد بها علی عملهم بها قیل لهم القراین التی تقترن بالخبر وتدل علی صحته اشیاء مخصوصة نذکرها فیما بعد من الکتاب والسنة
والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه لیس فی جمیع المسایل التی استعملوا فیها اخبار الاحاد ذلک لانها اکثر من ان تحصی
موجودة فی کتبهم وتصانیفهم وفتاویهم لانه لیس فی جمیعها یمکن الاستدلال بالقراین لعدم ذکر ذلک فی صریحه وفحواه
ودلیله ومعناه ولا فی السنة المتواترة لعدم ذکر ذلک فی اکثر الاحکام بل لوجودها فی مسایل معدودة ولا فی اجماع
لوجود الاختلاف فی ذلک فعلم ان ادعاء القراین فی جمیع هذه المسایل دعوی محالة ومن ادعی القراین فی جمیع ما ذکرناه
کان السبر بیننا وبینه بل کان معولا علی ما یعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما یعلم من نفسه ضده ونقیضه ومن قال عند ذلک
متی عدمت شیئا من القراین حکمت بما کان یقتضیه العقل یلزمه ان یترک کثیر الاخبار واکثر الاحکام ولا یحکم فیها بشیء
ورد الشرع به وهذا حد یرغب اهل العلم عنه ومن صار الیه لا یحسن مکالمته لانه یکون معولا علی ما یعلم ضرورة من
الشرع خلافه ومما یدل ایضا علی جواز العمل بهذه الاخبار التی اشرنا الیها ما ظهر بین الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر
عن العمل بها فانی وجدتها مختلفة المذاهب فی الاحکام یفتی احدهم بما لا یفتی به صاحبه فی جمیع ابواب الفقه من الطهارة
الی باب الدیات من العبادات والاحکام والمعاملات والفرایض وغیر ذلک مثل اختلافهم فی العدد والرؤیة فی الصوم
واختلافهم فی ان التلفظ بثلاث تطلیقات هل یقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم فی باب الطهارة فی مقدار الماء
الذی لا ینجسه شیء ونحو اختلافهم فی حد الکر ونحو اختلافهم فی استیناف الماء الجدید لمسح الراس والرجلین واختلافهم فی
اعتبار اقصی مدة النفاس واختلافهم فی عدد فصول الاذان والاقامة وغیر ذلک فی سایر ابواب الفقه حتی ان بابا منه لا یسلم
الا وجدت العلماء من الطایفة مختلفة فی مسایل منه او متفاوتة الفتاوی وقد ذکرت ما ورد عنهم من الاحادیث
المختلفة التی تختص الفقه فی کتابی المعروف بالاستبصار وفی کتاب تهذیب الاحکام ما یزید علی خمسة آلاف حدیث وذکرت فی
اکثرها اختلاف الطایفة فی العمل بها وذلک اشهر من ان یخفی حتی انک لو تاملت اختلافهم فی هذه الاحکام وجدته
یزید علی اختلاف ابی حنیفة والشافعی ومالک ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظیم لم یقطع احد منهم موالاة صاحبه
ولم ینته الی تضلیله وتفسیقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار کان جایزا لما جاز ذلک وکان یکون
من عمل بخبر عنده انه صحیح یکون مخالفه مخطئا مرتکبا للقبیح یستحق التفسیق بذلک وفی ترکهم ذلک والعدول عنه

عنه دلیل علی جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الی ان یقول کل مسألة مما اختلفوا فیه علیه دلیل
قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق یلزمه ان یفسق الطایفة باجمعها ویضلل الشیوخ المتقدمین کلهم فانه لا یمکن ان
یدعی علی احد موافقته فی جمیع احکام الشرع ومن بلغ الی هذا الحد لا یحسن مکالمته ویجب التغافل عنه بالسکوت وان امتنع
عن تفسیقهم وتضلیلهم فلا یمکنه لان العمل بما عملوا به کان حسنا جایزا فانه وعلی اصولنا ان کل خطاء قبیح کبیر
فلا یمکن ان یقال ان خطاهم کان صغیرا فانحبط کما یذهب الیه المعتزلة فلا اصل لذلک لم یقطعوا الموالاة وترکوا
التفسیق فیه والتضلیل فان قال قایل اکثر ما فی هذا الاعتبار ان یدل علی انهم غیر مؤاخذین بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفی عنهم وذلک لا یدل علی صوابهم لانه لا یمتنع ان یکون من خالف الدلیل منهم اخطا واثم واستحق العقاب الا
انه عفی له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه قیل له الجواب عن ذلک من وجهین احدهما ان غرضنا بما اخترناه من
المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا یکون فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم لنا ذلک ثبت لنا ما هو
الغرض المقصود والثانی ان ذلک لا یجوز لانه لو کان قد عفی لهم عن العمل بذلک مع انه قبیح یستحق به العقاب لـ
اسقط عقابهم لکانوا مغرین بالقبیح وذلک لا یجوز لانهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا یستحقون العقاب لم یزجرهم
عن العمل بها صارف فلو کان فیها ما هو قبیح العمل به لما جاز ذلک علی حال ثم قال ومما یدل ایضا علی صحة ما ذهبنا الیه
انا وجدنا الطایفة میزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بین
من یعتمد علی حدیثه وروایته ومن لا یعتمد علی خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم فی حدیثه
وفلان کذاب وفلان مخلط وفلان مخالف فی المذهب والاعتقاد وفلان واقفی وفلان فطحی وغیر ذلک من الطعون
التی ذکروها وصنفوا فی ذلک الکتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانیف فی فهارسهم حتی ان واحدا منهم
اذا انکر حدیثا نظر فی اسناده وضعفه براویه هذه عادتهم علی قدیم الوقت وحدیثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم
من الطعن وبروایة من هو موثوق به جایز لما کان بینه وبین غیره فرق وکان یکون خبره مطرحا مثل خبر غیره
فلا یکون فایدة لشروعهم فیما شرعوا فیه من التضعیف والتوثیق وترجیح الاخبار بعضها علی بعض وفی ثبوت ذلک
دلیل علی صحة ما اخترناه وهذا هو الکلام فی المقام الاول واما المقام الثانی فاقول فیما نقلناه عنه عدة مواضع دالة علی
ان محل النزاع القسم الرابع الاول انه ذکر ان النزاع فی الخبر الذی لا یوجب العلم ثم شرط فی قبول خبر الواحد شرائط
من کون الراوی امامیا عدلا غیر مطعون فی روایته وکون الخبر غیر محفوف بقراین الصحة المتضمن لخروج الثلثة

من العقاب

الاول من اقسام الواحد عن محل النزاع اما الاول فلوجهین اولهما ان العمل به غیر مشروط بملاحظة حال
الراوی لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القراین وثانیهما کونه موجبا للعلم بکون متضمنه محفوفا بقراین الصحة
واما الثانی فللوجه الاول واما الثالث فللوجه الثانی فیبقی الرابع محلا للنزاع وثانیها انه ره قال فی الاستدلال
ان الطایفة عملت بما فی الکتب والاصول المسندة الی الثقات سوی الاقسام الثلثة لا یحتاج العمل بها الی هذا الاسناد فی
واما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض بتحقق الاجماع علی عدم جواز العمل اولا یعنی لتوهم الاجماع فی
الثلثة الاول حتی یحتاج الی الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض الثانی بان الشیخ فرق بین الموافق والمخالف
اولا معنی للفرق مع القطع بصدق الراوی کذا لا معنی لاثبات فسقه وخامسها نقض قول القایل انه یقول بتخییر
فی الاخبار التی یعمل بها فیلزمه ان یکون الحق فی جهتین فاجاب بجواب هو جوابنا ووجه الدلالة ان الاخبار المتعارضة
عند هذا القایل لابد ان یکون من القسم الثانی لانه لا یعمل بالرابع کما هو المفروض وتعارض خبرین من القسم الاول
وان لم یستلزم اجتماع المتقابلین لانا لو فرضنا دلالة الادلة القاطعة علی صدق المتضمن فی خبری القسمین
وجود المتعارضین منها موجب لصدق متضمنیهما وقد فرضناهما متقابلین فبقی القسم الرابع محلا للنزاع وهو الذی
یقول الشیخ به ویمنعه المانع ویقول بایجابه کون الحق فی جهتین وسادسها جوابه عن الاعتراضین الذین ذکرهما
بعد هذا الا انه وجه ملاحظة حال الراوی وقد عرفت انها انما تصح اذا کان النزاع فی القسم الرابع وبالجملة فی کلامه
مواضع اخری ایضا یظهر دلالتها علی ما قلناه بادنی تامل ومن تامل فظهر ان الشیخ ره یعمل بهذه الاخبار المدونة فی اصول
الامامیة وکتبهم وهی التی اجمعت الفرقة علی جواز العمل بها وانها لا تخلو من القسم الرابع وقد یکون الراوی لها
عامیا او فطحیا او مخالفا آخر من فرق الشیعة وهو ره یجیز العمل بالجمیع ویدعی الاجماع علی جواز العمل بالکل
الا مع دلالة القاطع علی بطلان الخبر وهذا هو الذی فهم المحقق من کلامه فاستقر رایه علیه قال ره فی اصوله ذهب شیخنا ابو جعفر ره
الی العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لکن لفظه وان کان مطلقا فعند التحقیق یتبین انه لا یعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التی رویت عن الائمة علیهم السلام ودونها الاصحاب لا ان کل خبر یرویه امامی یجب العمل به هذا الذی تبین لی
من کلامه ویدعی اجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار حتی لو رواها غیر الامامی وکان الخبر سلیما عن المعارض واشتهر
نقله فی هذه الکتب الدائرة بین الاصحاب عمل به وقال فی المعتبر افرط الحشویة فی العمل بخبر الواحد حتی انقادوا
لکل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبی صلی الله علیه وآله ستکثر بعدی القالة علی وقول الصادق ع

منقح

ان لکل رجل منا رجلا یکذب علیه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال کل سلیم السند یعمل به وما علم ان الکاذب
قد یصدق والفاسق قد یصدق ولم یتنبه علی ان ذلک طعن فی علماء الشیعة وقدح فی المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد
یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر العدل وافرط آخرون فی طرف رد الخبر حتی احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم یر العقل
مانعا لکن الشرع لم یاذن فی العمل به وکل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت
القراین علی صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ یجب اطراحه اقول قد وقع هنا افراط وتفریط آخر وهو ان البعض
حمل قول الشیخ ولم تکن هناک قرینة الی قوله ونحن نذکر القراین فیما بعد وقد ذکرناه عند نقل کلامه علی انه یدل بنفسه من غیر ضم
آخر الیه علی ان الشیخ یقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا یخفی علی المتامل ان عدم قرینة صحة المضمون کما یکون فی الرابع
یکون فی الثانی ایضا فیمکن ان یقول احد ان الشیخ یعمل بالثانی لا غیر وهو الذی یعمل السید ایضا فاتفقا وارتفع النزاع
وقد قلنا ان بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بین هذین الجلیلین ودعاه الی هذا ما قاله صاحب المعالم قال والانصاف
انه لم یتضح من حال الشیخ واتباعه مخالفتهم للسید ره ایضا اذ کانت اخبار الاصحاب یومئذ قریبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع
واستفادة الاحکام منهم وکانت القراین المعاضدة لها متیسرة کما اشار الیه السید ولم یعلم انهم اعتمدوا علی الخبر المجرد
لیظهر مخالفتهم لرایه فیه وتفطن المحقق من کلام الشیخ بما قلنا ثم نقل ما نقلناه عن اصول المحقق ره وقال وما فهمه المحقق من
کلام الشیخ هو الذی ینبغی ان یعتمد علیه لا ما نسبه العلامة الیه انتهی کلامه رفع مقامه وقال الشیخ الفاضل المحدث شهاب الدین
العاملی فی رسالته بعد ما اخذ ما ذکره صاحب المعالم ره ولقد احسن النظر وفهم طریقة السید والشیخ من کلام المحقق کما هو
حقه والذی یظهر منه انه لم یر عدة الاصول للشیخ وانما فهم ذلک مما نقله المحقق ولو رآها لصرح بالحق اکثر من هذا وکم له
من تحقیق ابان به عن غفلات المتاخرین کوالده وغیره وفیما ذکره کفایة لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم کلام الشیخ ره وصرح فیما
قاله المحقق وموافق لما یقوله السید فلیراجع والذی اوقع العلامة فی هذا الوهم ما ذکره الشیخ فی العدة من انه یجوز العمل
بخبر العدل الامامی ولم یتامل بقیة الکلام کما تامله المحقق لیعلم انه انما یجوز العمل بهذه الاخبار التی دونها الاصحاب واجمعوا
علی جواز العمل بها وذلک مما یوجب العلم بصحتها لا ان کل خبر یرویه عدل امامی یجب العمل به والا فکیف یظن باکابر الفرقة
الناجیة واصحاب الائمة ع مع قدرتهم علی اخذ اصول الدین وفروعه عنهم ع بطریق الیقین ان یعولوا فیها علی اخبار
الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغیره انه لابد فی اصول الدین من الدلیل القطعی وان المقلد فی ذلک خارج من ربقة
الاسلام وللعلامة واتباعه کثیر من هذه الغفلات لالفة اذهانهم بکتب اصول العامة ومن تتبع کتب القدماء وعرف احوالهم

التكلف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق [illegible] لقطع بخروج هذه الامور عن كونها بهذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان [illegible] الائمة وغيرهم ممن عاصرهم بالاخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة بهو ذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع [illegible] بها في الشريعة ممنوع مع انه لم ينقل عنهم خبر واحد في المنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها كما ستقف انشاء الله ويؤيده اطباق

قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقراين المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي اقول الذي ادعى هذين الفاضلين الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة على العمل مستلزمة للقطع بصدور تلك الاخبار من الائمة عم ولا يذهب عليك التامل في عدم الاستلزام كيف ومن المحصل يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم شفاها ان جوزت بطرق العمل بالاحاديث المروية عني وان لم تقطعوا بصدورها عني واما ان اصحاب الائمة عم كانوا متمكنين من الاقل القطع فاول ما فيه منع تمكن الكل لجميع الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقراين لا يفيد الشيخ وامثاله والاخل او عن المعصوم وان كان فاسقا يقطع بانه سمعه هو عنه عم وان لم نذكره كمن وست ادعى عدم جواز تحقق القراين الشيخ ره بل اقول بجوازه لمن تأخر عنه ايضا ولكني اقول بعدم والانه كلام على تحققها بالم واما ان المحقق قايل بان الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا بل الظاهر من قوله فاقبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول الاصحاب لا يجب ان يكون محفوفا بالقراين الصحيحة عندنا هذا واولى في كلام الشيخ مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعلي اكتبها في الحواشي وانما اطنبت لان المقام من مواضع الانظار ومزال الاقدام نسئل العفو عن العثرات قوله ره الاول انا نقطع بقاء التكليف اقول حاصله انا باب القطع بالحكم منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من جهة الاخبار كالقياس ونظايره وقد منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا ان العمل بالاخبار الاحاد ايضا غير جايز للزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة قوله بهذا يصطلح السيد رضي الله عنه مع المتاخرين من المجتهدين لان منع السيد ره كما نقلناه عنه سابقا مبني على امكان حصول القطع لا دعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بقراين مفيدة للقطع والمتاخرون يقولون انا لو فرضنا امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القراين لهم وكان السيد ره لا ينكر لهذا المنع على تقدير صدق هذه الدعوى لان المنع ليس على جميع اصحابنا الا البعض من الاخبار [illegible] الكلام المتعلق بهذا الدعوى انشاء الله قوله ره الثاني انا نقطع الا يمكن ان يقال الذي يظهر ان الائمة عم انما عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد بين الا ان المراد الغايب في الشهد بنفسها ولكن الانصاف ان التتبع كاشف عن علمهم مع حصول الظن بقول المعصوم عم من جهة الخبر قوله ره ثم لم يرد خبر واحد بالمنع اقول الايات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع الظن مطلقا كفى لهذا المنع الخاص بل الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت تلك الايات والاخبار قوله ره

والحق انه

والحق انه قد علمت ان القراين قسمان والتي ذكرها الشيخ ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد القسمين مقام الآخر فتدبر قوله ره الثالث اول الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد غريب الا ان يدعى التواتر المعنوي وينبغي التامل حتى يظهر الحق قوله ره بعيد جدا دعوى البعد في مقام الاستدلال بعيد جدا الا ان المانع يكفيه رايحة الاحتمال اللهم الا عند من يجوز اثبات المسألة الاصولية بظاهر الخبر قوله ره قد قوابها الى يدل صريحا على جواز رواية الكتب وان علم انتسابها الى اربابها فيكون اتصال السند لمحض التيمن والتبرك واستجازة الراوي عنه عم تدل على عدم كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة للقطع اذ معها لا معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون غرضه استجازه ان يرويها عن الرواة بعنوان حدثنا واخبرنا مع عدم سماع الكتب ولكن قوله عم فانها تحتمل ظاهرا على ان غرضه طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالحقيقة قوله ره وفيه تقرير ليس فيه ما يدل على جواز العمل بما في الكتب وعلى تقدير التسليم ليس له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المذاكرين مع ان قوله عم وان جاءكم ما لا تعلمون يدل على جواز العمل بالظن الا ان يقال يا ابن العلم ظاهر فيما يشمل الظن ايضا فلا يخلو من تامل قوله ره اذ لا دخل الى اقول اذا كان الوثوق من القراين المفيدة للقطع فدخله ظاهر على انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي للحديثين المختلفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما ثقة وللآخر غير ثقة فلم يستفصل عم بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد فظاهره انه لابد من القطع بالقضية الخبر ومعه لا تفاوت بين الراوي العدل والفاسق وهو كما ترى يشهد بخلاف طريقة المعظم والعبرة انما هي بجوابه عم لا بسؤال السائل قوله ره وهي تدل الى القول بالحجية مع هذا الشرطان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس بهذا اذا لم يكن الاعتضاد للقطع بصدور الخبر او يكون الامام قايلا بمضمونه لموافقته لهما او لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله ره او لانك الى من المثل السايرات ما يرى الراوي الغايب فمن اين تعلم من ان حال الراوي في الثقة والعدالة او الخوف من ظهور شناعة الافتراء او غيرهما وحال المروي عنه في وجود دواعي الكذب عليه بها والخوف منه وعدمه وغيرها وحال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها بحيث ينتفع احد بها وعدمه وغير ذلك من القراين ليست حاصلة للمفرين ولا ينتهي بهم الى حد القطع مع ان الغرض من ابلاغ مثل هذا المضمون ليس افادة العلم والعمل انما هو تذكير واحضار لما عسى ان يغيب النفس قوله سبحانه وان ليس للانسان الا ما سعى يكاف للجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل الثاني فمنه فان من دل الانسان على تجارة منجية في الدنيا

[illegible] خشيته قال قال ابو جعفر عم ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله الا بعمل [illegible] لا شك في علمه بعدم انتهائها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالايات كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث تدل على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهي تصدق على الواحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب اتباع خبر الواحد وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل او القبول والاول يوجب كون العدل اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل فيكون الحق هو الثاني وهو المطلوب والاولى ترك الاستدلال ثم هو خالف والا له نفسه فرجح الموافق بجماعته وركيز والمخالف بذاته وحق حينئذ يكون من اعظم الناس حسرة يوم الآخرة قوله ره المتبادر عند ابهاء و سند لا له ره بهذا الخبر مع قرابة سطر وايضا اطلاق الانذار انما يراد غير حكم عجيب قد يمكن على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس القصد والتواتر فثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلثة ومتى ثبت فيها ثبت في الواحد ايضا لعدم القايل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة للواحد ان ضمير الجمع في قوله عز وجل ليتفقهوا يابى عن ذلك بل الظاهر ان المراد من الطائفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة ويدل عليه صحة قولنا لو امر الامير واحدا من كل قرية ليصلحوا ابنيتها فظهر ان الضمير لا ينافي ارادة الواحد من الطائفة هذا مع ما عرفت من ان الحجية والتواتر ليسا متلازمين فعلى تقدير كون الطائفة جماعة يكون خبرهم من اخبار الاحاد قوله ره وايضا على تقدير تسليم فيه ان الظاهر ان يتذكر كل واحد الجماعة الذين خرجوا انهم لا ان يجتمع الاحاد الى ان يرجعوا الى القرية فيتذكروا باجمعهم لجميع من في القرية فثبت مدعى المستدل قوله ره وايضا يحتمل كون الانذار الا قال الاستاد دره ان تخصيص الآية بفتوى المجتهد في غاية البعد ان يحمل باحتمال لانه ارادة الاجتهاد من التفقه اصطلاح طار لم يظهر في زمان نزول الاية ولم يشع الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر ان من سمع رواية من رسول الله صلى الله عليه وآله او من احد من الائمة لعدم الفرق بينهما في حجية قولهما عند اهل الحق يصدق عليه انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع آية واضحة الدلالة او حديث رسول الله صلى الله عليه وآله او من احد من الحجج في مقام بيان الحكم مندرج في التفقه ايضا وانما قلنا في مقام بيان الحكم لان سماع احدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه الا ليعلم عدم كونه منسوخا فالكل ممن روى رواية او آية وكانت الاية او الرواية اذا نبوية ما لكونها متعارضة لما ذكرته دالة على وجوب شيء او حرمته فقد انذر السامع اما في الاول فعن الترك واما في الثاني فعن الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالآية فجوازه في غيرهما بطريق اولى قوله ره في هذا الكلام مواضع للنظر لان المعلم ادعى كون الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عنده الراوي الذي سمع من المعصوم عم احاديث وفهم منها احكاما فانذر قومه بما فهمه واطلاق الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شايعا لا يتقال يكفينا شمول التفقه لسماع الرواية او الآية ان كان مجردا عن الفهم وشمول الانذار لنقلها كذلك لانا نقول الاول ممنوع ويشهد للمنع قوله صلى الله عليه وآله رب حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما قال الله وبعد تسليم الجميع نقول القياس الذي لنسبوه بطريق اولى انما يكون حجة عندنا اذا كان مدلولا التزاميا بينا للازم كالغرض لعدم التافيف وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ورفع الضرر ربما يقتضي القبول فيهما بخلاف الباقي قوله ره وعلى الآية الثانية اما حاصل

كلام ره

كلام ره ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسألة قطعية يطلب فيها اليقين وان تعليق الحكم بالشرط او الصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فايدة سواه والفايدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد الذي نزلت الآية في شأنه فالاستاد رحمه الله ره فان قلت الدليلين الاولان يعني بهما الاثنان ضعيفان في اثبات هذا المقام لاشتراكهما في عدم افادة القطع وعدم كفاية الظن في الاصول اختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم قلت بعد ثبوت جواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية والاصول التي لا يسع الاكتفاء فيها بالادلة الظنية وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة او غيرها اقول يمكن لطالبه دليل جواز العمل بمثل هذا الظاهر الذي قد ثبت التشاجر في ظهوره وحجيته قديما وحديثا وكل ما يتمسك به على قوله بادلة ظنية لا تسمن ولا تغني على ان النزاع في حجية المفهوم ليس منحصرا بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون ايضا مختلفون في هذه المسألة فلو ادعى مدعي الاجماع على جواز العمل بظاهر القرآن لا يكون المفهوم داخلا في الجميع عليه قطعا واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب وغير هذا من الدلايل الظنية المتعلقة بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي بزعمه يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ظاهر من اللفظ يعني الظن بانه مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقول ان الاجماع منعقد في جميع الاعصار على جواز العمل بالظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان الطلبي متبادرا من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة العرب يتفحص حال المتحاورين بهذه اللغة تفحصا موجبا للقطع فيقول ان الامر اينما وجد مجردا يظن منه الرجحان قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والاتفاق انهم تعدوا عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع في الاصول لنداء الى لسان الاخبارين عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول ويؤيده ما قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم قال ره ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله ره الحق ان التعويل على الظن في غير مباحث الالفاظ ما لا ينبغي الجرأة عليه ثم قال الاستاد قدس سره وضعف دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقرآن والاخبار المتعددة يدل على جواز العمل بظاهرها وكما يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ كذلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور التي لا يخرج المفهوم منها لو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة لخرج كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له ايضا قوله

والجواب اولا منع الصغرى فان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام
اصحاب العصمة المنقول عنهم واخبار مهابط الوحي الالهي صلوات الله عليهم اجمعين بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنة وعدم المعارضة
ونحو ذلك مما سيأتي سواء افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادته الظن ايضا لا يلزم كون مناط العمل
هو الظن بل هو الخبر الخاص المشترط بالظن ولهذا الوصف لحكم شرعي لا بدليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا بل من غير نبأ ايضا فعلم
الفرع حينئذ تابع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وايضا فان العمل بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا منع الكبرى فان سياق الايات يقتضي اختصاصها باصول الدين وايضا فان المطلق يقيد والعام يخص (يخصص) اذا وجد الدليل وكفى قد دللنا على حجية خبر الواحد منه

انه ظهر له وجه لمنع ضعف المفهوم واما عدم تفاوت مراتب الظهور بعد فرض الدليل التام على حجية الظاهر المظنون
من القران مطلقا منطوقا او مفهوما وفاقيا او خلافيا فظاهر لا ريب فيه قوله ره والجواب الى اخره اعلم ان الظن من
حيث هو مفت والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور الخبر عن المعصوم ع وكذا بالحكم المستفاد منه اعني انه
حكم الله في الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن بهما او القطع باحدهما والظن بالاخر او القطع او الظن باحدهما
والشك في الاخر او الشك فيهما ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية الدليل وان كان التصديق بمعنى ما فيه من المحكوم عليه
وبه وغيرهما من متعلقاتها قطعيا كما اذا اخبرك عدل واحد من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار والحال انك
تعلم مراد المتكلم من زيد والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شافهك المعصوم
بقوله صلوة كذا واجبة وانت تعلم ان المراد هي الصلوة المشهورة او الدعاء وبالوجوب هو المتعارف بين المتفقهة
او الثابت المستحب المؤكد ولكن المظنون ان المراد هو الاول من معنييهما فالمقطوع هو الامر الدائر وهو ثبوت احد
الامرين لا احد الامرين اذا عرفت هذا فنقول الكلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع الظن فيهما او في الحكم
اتباع ظن خاص هو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على المنع من اتباع الظن يدل عليه مطلقا من غير تخصيص
والقول بان القاطع دل على خروج هذا القسم هو الكلام الذي يجي بعد من قوله ره وايضا فان العمل الى اخر الكلام
لا فيه ههنا الا ان الاحتمال ان من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة ومهابط الوحي عليهم السلام وفهم منه حكما لا بالقطع
بانه حكم الله في الواقع بل ظنه كذلك فافتى بهذا الحكم او عمل به يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم
بل بظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما يفتي ولا يعمل
ام كان الملحوظ عنده والداعي له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا تجعله بحيثية
يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما لا يعلم او انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة صدق اتباع الظن تابع
للواقع لا للاعتبارات والملاحظات والايات والاخبار الناهية عنه شاملة مع اي اعتبار لوحظ و
على اية حيثية اعتبر نعم ان كان هناك حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان التابع للظن العامل
به لتم بها الدليل وبهذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع بالحكم
وكذا الشك بالسند مع القطع او الظن بالحكم من حيث استناده الى هذا السند فاحتمالات في وادي
النظر لا اصل لها واما صور الشك في الحكم فلا شك في عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حيث استناده الى

والحاصل

دليله المفروض

البحث الثالث للعمل بخبر الواحد شرائط يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة
للشيعة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر
والاعتماد لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا او لا متن

دليله المفروض المفيد لاشك في كون ما يعمل به مراد الشارع ظنا في جوازه نظر لاحتمال دخوله تحت الاطلاقات
القطعية او الظنية مثل قولهم ع الناس في سعة ما لم يعلموا او كل شي فيه حلال وحرام فهو لك حلال مع عدم المانع
فتعم هذا في غير العبادة واما فيها فالتقرب بها مع الشك في كونها مطلوبة مامورا بها مشكل الا ان الامر بخصوصه من
الشارع في فعلها والى اخره واما مع الشك في الحكم لكونها واجبة او مستحبة فالامر هين فالاولى الاحتياط بما ذكرناه
ما في قول المص سواء افاد الظن او لا وما في قوله وعلى تقدير القول الخ واما قوله اتباع للدليل القطعي وكذا قوله قد دللنا على حجية
خبر الواحد فالجواب التخصيص والتقييد قوله ره للعمل بخبر الواحد الخ ذكر في المعالم خمسة شروط هي التكليف والاسلام
والايمان والعدالة والضبط وقول المص ره يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة الى اخر ما قاله لا يخلو من مسامحة لان
ظاهر هذه العبارة هو ان وجود الخبر بالنحو المذكور مستلزم لتحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه ره عمم الراوي بحيث يشمل
العادل والفاسق والمؤمن والمخالف ايضا ووجود الخبر غير مستلزم للتكليف والضبط نعم يشهد التتبع بان الرواة
كانوا مكلفين حين الرواية والظاهر ان غرضه ره هو ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي والاوجه انه يحصل
بوجود الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها من الاصول والكتب المعول بها في زمن الائمة ع ظن اقوى
من الظن الحاصل من مجرد خبر العدل اذا لم يقترن بهذه الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم الضروري يحصل للمتتبع بان
رواة الكتب الاربعة بل غيرها كانوا عاقلين بالغين فلا احتياج الى النظر في لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى رواية لا يعلم
كون راويها عاقلا بالغا وقد ادعوا الاجماع على هذا الشرط ولولاه لامكن ان يقال على تقدير جواز التعويل على الظن ان المتبع
حصول الظن فربما حصل من خبر المميز الا ان يقال ان الغرض هو انه مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر لا يوثق
بعقل الراوي وبلوغه ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد من غير قرينة خارجية واما الضبط فقال في المعالم لا خلاف
في اشتراطه ومعناه كون الراوي بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم
منه احد ووالده قدس سره في شرح الدراية جعل من الشرائط الضبط فقال وضبطه يعني كونه حافظا له متيقظا غير مغفل ان
حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به اي بالمعنى حيث يجوزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل
لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيد او جرى على العادة ثم قال ويعرف ضبطه بان يعتبر روايته
برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم في رواياته غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها او
تكون المخالفة نادرة عرف حينئذ كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار روايته برواياتهم كثير المخالفة لهم عرف اختلال

شرايط العمل بخبر الواحد

وسواء كانت الرواية صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح
او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او متصلة او معنعنة او
منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة
او مسلسلة او مقطوعة الى غير ذلك من الاصطلاحات متن

اي اختلال ضبطه او اختلال حاله في الضبط ولم يحتج بحديثه وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او يخرجها
بغير الطرق المذكورة في المصنفات واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك وهو واضح انتهى كلامه زيد اكرامه اقول لعل
السبب في كون وجود الرواية في الكتب الاربعة مستلزما للضبط هو كون بعض رواة احاديثها من الثقات المعروفين والبعض الاخر
من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعونه من الامام ع ويروون ما كتبوه وكون عدة من المشايخ مانعة من النقل قبل اختبار الضبط
من ليس كذلك فنقلهم ساكتين عليه بل معترفين بجواز العمل بما نقلوه دال بظاهره على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا
عليهم في هذا لا تقليد لهم وعمل بالظن اللهم الا عند من يقول بان ما في هذه الكتب قطعي الصدور والقران والسنة على هذا يحكي انه اعتمد
عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام والايمان فاستدلوا عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الدلالة
ان غير العادل المؤمن فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة والكون المخالفة في الاصول الدينية كالامامة فسقا واي فسق
والامر بالتبين معلق على مؤمن هو فاسق في الواقع فمن نعرفه بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة من غيرهم
فلا يجوز قبول خبره الا بعد التبين باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهيل والممدوحين لا يجوز قبول خبره ايضا
لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فالحصر من يقبل خبره من قبل التبين في الامامي العدل الذي نعرفه بهذه الصفة اقول ان
كان المراد بالتبين القطع بصدق خبر الفاسق ليجوز العمل به فوجود الخبر في الكتب المذكورة غير مستلزم له الا عند بعض
الاخباريين وان كان المراد الظن فالظاهر انه يحصل من وجوده فيها لا سيما في الكافي والفقيه والاستبصار دعوى الشيخ الاجماع
على عمل الشيعة بما في الاصول والكتب التي نقل المشايخ عنها والاجماع على العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين
بالفسق من الامامية قوله ره وسواء كانت الرواية صحيحة الى اخره اقول قال والد المص ره والى اكثر اقسام الحديث كان المناسب بيان ما
اجمله ولنا ذكر الشيخ المحدث المحقق شهاب الدين العاملي في رسالة جليلة كافية اكتفينا بنقلها قال ره الفصل الثاني
في انواع الحديث فاعلم انهم قسموا الحديث باعتبار صفات احوال الرواة الى ثلثين نوعا فيها اصول ومنها فروع كالمتعلقات
تشترك فيها كلا او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات
ان تعددت الثاني الحسن وهو ما اتصل كذلك بنقل عدل امامي ممدوح بالنسبة بلا نص في العدالة في كل مرتبة او بعضها مع عدالة
الباقين الثالث الموثق وهو كذلك بنقل غير امامي نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان
الباقين وعدالتهم او مدحهم وقد تسمى القوي الرابع الضعيف وهو ما في طريقه مجروح او مجهول الحال فالصحيح بهذا الاصطلاح
يعمل به اجماعا عند المتاخرين واجازوا العمل بالثلثة الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق باحكام

في بيان اقسام الحديث

ولا تحريم

ولا تحريم واما ما يتعلق بهما فاجاز الشهيد الاول في الذكرى العمل فيها بالحسن والموثق وبالضعيف ايضا اذا اتفق العمل
جماعة من الطائفة وكذلك ربما عمل العلامة بها وربما وصف بعضها بالصحة نظرا الى طريق القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني
من العمل بغير الصحيح وشدد النكير على من خالفه الفصل الثالث في ذكر الفروع من اقسام الاحاديث وهي ستة وعشرون نوعا فمنها
ما يشترك الكل فيه في الجملة ومنها ما خصوه بالضعيف المشترك وانواعه ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
الثاني المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم
كذلك او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده بالمعصوم او
انقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان امكن لقاء الراوي المروي عنه
مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمذكور اذا عرف من
الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكرا اسانيدها في اخر الكتب كذلك الكليني ربما علق الحديث عن رجل تقدم
السند اليه وذلك للاختصار وقد يعرف من غير جهة الراوي اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس
المفرد وهو ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد به اهل بلدة كالكوفة او اهل بلد من اهل
بلد كاهل الكوفة من اهل البصرة او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام
بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان نقله جماعة منهم ويطلق على الشايع على
الالسنة ولا اصل له عند المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب
اسنادا لا متنا كحديث يعرف متنه من جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد واحد بروايته عن اخر غيرهم او غريب
متنا فاسناده بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر ويسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول
وبالشهرة في طرفه الاخر العاشر المصحف وهو ما غيره الراوي كتصحيف حبان بالنون بحيان بالمثناة تحته او في المتن
وهو كثير في زماننا لتعاطي الحديث غير اهله الحادي عشر العالي سندا وهو القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد
على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالحديث كحدثنا فلان قال حدثنا فلان كذلك او بالاخبار كاخبرنا محمد عن محمد او
بالاباء كحدثنا فلان عن ابيه الى الاخر او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او بالبلدان او بالصنائع او بالاعراض او بالاوصاف
وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة والتشبيك والاطعام وكل هذه مرجوح ومن طرف العامة

حدثنا

واكثرها موضوعة لاظهار ما فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم كذا فتام والا فقبيحة الرابع عشر المزيد على غيره
ما ينافي معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الآخر عنهم
بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في الآخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان يسقط البعض الرجال
عن احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والاختلاف فقد يكون بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه
قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا والاول مقبول والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب كما ورد في قواعد
الجمع عن الائمة والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه البعيدة والتاويلات المتكلفة من مخترعات العامة كما ذكره مفصلا في
مباحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنص او بالتاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا و
اكثره مذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنه رواية عمر بن حنظلة
عند المتاخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوا عادة الثقة مع ضعفها عندهم والآن في عند الله ما صحيحة كما حققناه في القسم
الثاني ما خصوه بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده اليه
كاحاديث الكافي الموقوفة على زرارة مثلا الثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه
الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او عن غيره من لم يدركه او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة
مبهمة كان يقول عن بعض اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا فان سقط اكثر
يسمى المعضل اسم مفعول يعني المشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية يقدح فيه كانفراد الراوي به ومخالفته لصحيح
العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوي قال فلان
على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح لتقوى
الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او غير ذلك مما لم يشتهر به ليوهم غيره لان يكون
لتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث واحدا او اكثر
مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو ترجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطراب وقد يكون الاضطراب في السند كان
يرويه تارة بواسطة وأخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه من الحيض والقرحة بان خروجه من الايسر
علامة الحيض على ما في الكافي وبعض نسخ التهذيب وفي اكثر نسخ التهذيب من الايمن فلذلك اختلف فيه الفتوى و
الرواية مثال للاضطراب من راو واحد فانها مرفوعة الى ابان في الجهتين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة

اقسام الحديث الضعيف

برواة

والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر
ونحو ذلك مما سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى متن

يرويه كل واحد بوجه يخالف الآخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق او بعض
رجاله ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه وقد يفعل عمدا للامتحان كالمحدثين
الثامن الموضوع اي المكذوب ويحرم روايته لمن علم به الا ان يريد بيان حاله ومن الموضوعات فضائل السور
المروية عن ابي حنيفة ومن نقلها فلعدم علمه بوضعها اقول قد عرفت هذه الانواع كلها وبعد الحكم بصحة احاديثنا
الموجودة فلا نفع لها الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك
قوله ره والقوة تكون باعتبار العدالة الخ يعني ان وجود الخبر في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط
فغاية ما اعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما يظهر عند التعارض للترجيح اقول المتاخرون فسروا العدالة بانها ملكة
في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع
زوالها عادة واختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الاتصاف بما يستهجن
التحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فعلا وتركا كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس في المجامع والاكل
في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين
البلادة والجربزة هي الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين طرفي القوة الغضبية اعني التهور
والانظلام هي الشجاعة واذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية متشابهة بالمزاج كما انما تحصل بالفعل و
الانفعال من طرفي تلك القوى وانكسار صورة كل منها وبعد حصولها يلزم منها التقوى والمروة واما تحقق هذا المعنى في
الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم السلام كما
قيل لهم لا يحصل لنا الاطمينان التام في عدم اجتناب الذنب في الواقع الا فيمن نعلم او نظن حصول تلك الملكة
وهذا يقرب اعتبارها ولكن تبعده ان حصول هذه الصفة تكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان
التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تاييد رباني والاحتياج الى العادل عام لا بد منه في كل طائفة
من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر في الاغلب اثنين منه في الشهادات واثنين
واحدا في الجمعة والجماعات وحث الناس عليهما ووعدهم واوعدهم على الفعل والترك احتياج اهل كل
قرية وان كانوا نائية الى الشاهد في اغلب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل
حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المامون على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في

في العدالة وتعريفها

البحث الرابع يعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاها بالامارات اللفظية ومن جملتها
تزكية العدل المشهور وقد كثر التزكية في الرجال من الشيخ الطوسي ره والكشي والنجاشي و
ابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهر آشوب وابن داود وربما يوجد التزكية والجرح
لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما متن

اكثر الناس لا اما نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به الملكة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع
في ان العدالة ماذا لان من لا يقول بالملكة يقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكبائر والصغائر
الا القليل ممن يكتفي بالاسلام ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة مستلزمة
لهما فالفائدة في اعتبار امر ثم جعل علامته امرا ما غير مستلزم له ونهاية ما ظهر لي مع مراعاة الاحتياط
ان يكون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة مع عدم المانع ويبالغون
في عدم عثور احد على زلة منهم من فعل المحرمات اما بالترك او الستر وان فعلوا شيئا من ذلك يظهر من ساعتهم
الندم منهم ويظهر آثار الخجالة في وجوههم ممن عرفناه من هذا الصنف في هذا الزمن فلما ناه الا القليل منهم نصلي
معه ونقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا نعرفه واما الراوي فالظاهر عندي عدم ما قاله الشيخ ره وهو ان
يكون متحرزا عن الكذب لدلالة الآية التبين على ازيد من اعتبار الاطمينان في خبره وليست ظاهرة عندي كما
يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وانما علق في وجوب التبين بالفسق ان لم نقل بان المراد منه
تفسيق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب فيغني فرض اجتنابه عنه لا مانع من قبول خبره قوله ره تعرف عدالة
الراوي الى هؤلاء الاعلام عدلوا او جرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون حال الراوي
مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او للكل من عرفه كعدالة سلمان رضي الله عنه
وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او الظن باحد الامرين بملاحظة الاحاديث
الواردة في شانهم والترجيح اذا اجتمع لهم او بالسماع من المشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد من
حسن الظاهر وعرف منه الايمان او عاشره معاشرة كانت كاشفة عن الملكة والوسط محتاج الى الطرفين لان
رواة الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكون غالبا اما مشهورين واما معدلين ثم ان
هؤلاء الاعلام لم يجعلوا الناس علامة فارقة بين من حكموا بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق آخر فنحن في
غير المشايخ عندنا مقلدون لهم عند التامل وح يمكن ان يدعي ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس اولى
من حسن الظن في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذ لم يعرفوا الضعف والصحيح عندهم كل حديث اعتضد بما يقتضي
اعتمادهم عليه والوثوق والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او
اصلين منها فصاعدا بطريق مختلفة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا

في عدالة الراوي

على تصديقهم

والظاهر الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل لو لم يذكر السبب الا ما لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور وسيجيء فيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل
بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف وبقي ههنا مباحث آخر تركناها لقلة فايدتها كمباحث المطلق والمقيد
والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم وسيجيء ما يعتد به منها ان شاء الله الباب الرابع في الادلة العقلية وتحقيق ما
يعتمد عليه منها وما لا يعتمد عليه وهي اقسام الاول ما يستقل بحكم العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا
ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما لقضاء الفطرة في الجملة ولكن

على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل بروايتهم كعمار
الساباطي واشباهه او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة كما في كتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد
الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الامامية
ككتاب حريز بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرهما والضعيف عندهم المقابل للصحيح
كما في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة
قوله ره والظاهر الاكتفاء بالواحد الخ لم يظهر لي اثر وثمرة لهذا النزاع بيننا بالنسبة الى من لم يلقه هؤلاء الاعلام
من المعدلين والجارحين لان رواياتهم العدالة والفسق عن الغير لا شك في الاكتفاء فيهما بالواحد عند من يجوز العمل
بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي لا تتصور مع عدم الملاقاة الا ان يكون قولهم فلان ثقة او كذاب لا يصح الا
مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طرق آخر و
عندي فيه تامل وعند من يعمل بالقرائن كالاخباريين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام
على التعديل والجرح ليس عزيزا لانهم هم اعز من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر التعدد فيمن عاصر الراوي فهو عزيز غاية
العزة ورجح الاستاذ في الرسالة عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم اية التثبت وبان اعتباره يصير سببا لخلو اكثر
الاحكام عن الدليل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي صلعم او الائمة عم ظاهرا لنقل الينا عادة و
عدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ره وبناء اعتبار التعدد في العدل وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية
كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار العلم بعتبر في كثير من افراد
الشهادة يعني انهم لم يعتبروا في المعدل ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم تكن
اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا مثلا يصير سببا لجريان احكام المسمى فيه
على تقديره كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه قوله ره الاول ما يستقل بحكم العقل الخ لا بد من تمهيد مقدمة
يتضح بها المطلوب الاولى ان الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة فعلى هذا لا بد ان يكون
حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما مستندا الى جهات مقتضية له ولو ادرك عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت
على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادركت الجهة التي من اجلها
حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل الثواب وتاركه للعقاب لحكم هو ايضا باستحقاقه للمدح لو فعله والذم لو تركه

في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب و
الحرمة الشرعيين بها نظر وتامل و
الواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم والشرعي ما يستحق
الثواب وتاركه العقاب وكذا
الحرام فيهما ووجه النظر امور منها

في الادلة العقلية

في الحسن والقبح العقليين

وقس على هذا باقي الاحكام واما ان كل فعل من افعال المكلفين لا يخلو من جهة مقتضية لان يصح ان يحكم عليه بواحد من
احكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة وهو امر واضح وقد ظهر من اعادتنا ان
النهي هو بين حكم جميع الافعال فحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل
الينا البعض وبقي اعاني محفوظا عند اهل بيته عليهم السلام لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فحصل من هذه المقدمات ان كل فعل
له جهة مقتضية لحكم فاي جهة ادركها العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية لحكم
عند العقل بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال
يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها لها وقد يتغير بعض الازمنة او الامكنة او
اختلاف الاشخاص او اختلاف شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في
فعل فحكم بحسنه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى
وهكذا احكام غفلته عن خصوصية الازمنة والامكنة وغيرها ثم لو احاط العقل بالعلة التامة فحكم بالحسن او القبح لقطعنا بصدق
حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك او اكثرها مما لا سبيل للعقل
الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا قبيحا في الواقع او بالعكس ومع هذا الا ان يكون
ما نظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقدان شرط او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية
بينهما ليس لميل له تعالى الى ما فيه جهة الحسن او نفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يقرب منه تعالى حتى ينتهي بصاحبه الى الجنة ورضوانه تعالى
والبعض الآخر يبعده عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة للملكات ردية هي المبعدة عنه تعالى
وهذا القرب وذلك البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وليس الثواب جزاء النعمة واحسان من العبد اليه تعالى والعقاب
انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فلزم من ذلك ان يحصل للمحسن والمسيء اعني
لمن حصل له الملكتان قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على ان بعض الافعال
من الكفار نافع لولا ابطاله اياها تعالى بجهة مقتضية له قال الله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا
دلت الاية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا احباط الله اياها هباء وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل
اعمالهم فانها على الظاهر شاملة للكافر الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة

شفعان وان ابى احد من تسمية ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا
لولا المانع لكان مقتضاه درجة في الجنة ومع ذلك يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان اطاعة الله تعالى من حيث هي
اطاعة للمنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل او الترك اللذين يحصل
بهما الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال التكليف من حيث هو اطاعة
للمنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا المخالفة ومعصيته محرمة عند العقل ويحصل لاجلهما البعد عنه على النحو الذي قلناه
في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب ولا ريب
ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل
الشرع وبعد تمهيد هما نشرع في شرح كلام المص فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او
حرمته مثلا يصح ان نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا
عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب ان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد
فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام من الائمة ع بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي ص
وهو محفوظ عنده ع مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى يكفي للبلوغ لانه يتألف قياس
هكذا هذا الشيء يشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا
شيء واجب شرعي اما الصغرى فللفرض واما الكبرى فلما مر ... واما مطابقة حكم العقل للحكم الشرعي فلقاعدة
التحسين والتقبيح والظ ان من يقول بهذه الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبي ص بل يقول ان
بعض الاشياء خاليا عن الحكم الخاص وان كان مباحا مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يستدل هكذا
هذا شيء واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا او ثواب الله تعالى وعقابه على مدحه وذمه وفيه منع ظاهر
والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب او ما يشابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس
الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة
التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا
يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك ورضاه من فعل ومقته لامر حكما شرعيا
من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول النبي ص ان صل او صم وكذا اخبار الشارع بانه

في الحسن والقبح وتناقض العقل والشرع

شفعان وان

الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم
الا وهو مستفاد من الرسول ص فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه تعالى الا بعد بيان الرسول ايضا لينفاضد
العقل والنقل بطفائه تعالى قلت ظاهر ان الواجب شرعا مثلا ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب
شرعي مثلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلي

هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا بل يكون كسائر الاوامر والنواهي قبل علم المكلف
بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب فح نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه
العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه بحكم مماثل له انه علم واذعان بان هذا الشيء بحيث لو نقل
الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال والعقاب مع عدمه او اردت ان الفعل
او الترك مرضي عنه او ممقوت له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان
رايتم المصلحة وهم ما راوها فجميع ذلك لا نمنعه ونسلم ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت انه
طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الغرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل
نريد ان يثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا يقال من حصل له الجزم بان شيئا فاما من شانه ان يستحق على فعله
الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامورين
فلا شك انه يجوز له ان يتعبد الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه
قبيحا فح يجوز له بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه الفعل به بقصد الوجوب فقد ثبت مطلوبنا لانا نقول ان
التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او
حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من
اي طريق كان وقس عليه حال الفتوى الا ترى انا لو راينا المعصوم ع في المنام وقلنا انه هو الا حاديث الدالة على
هذا فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه باليقظة لكان جواز العمل او الافتاء به محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول
ترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب او افتى احد بهما ثم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل
او اعلم حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب يترتب عليه او اعلم قبحه كذلك البعد لا الثواب والعقاب ليسا الا
هذا القرب وذلك البعد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كل ما يترتب عليه الثواب والعقاب واجبا او حراما
شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع
الاحباط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في
الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع عنده ذكر المص الاية والحديث الذين يحتج بهما على
هذا المطلب قوله ره الاول الى قوله الا الوجوب العقلي حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفي التعذيب

الاقدام

الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله ع
قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة
والصيام الحديث والتطبيق كما رواه قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسول ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة ... بيان ما يصلح للناس وما يفسد ... عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظ منها حكم العقل
بها في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم المحشر

حتى يبعث الرسول ص وليس المراد اثبات التعذيب بعد البعث او قبل تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد
بعد التبليغ والمسئلة قد فرضت في الصورة التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب
يكون منفيا فلا يجوز الحكم بان هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار
من الله بنفي التعذيب ابا قه من الله سبحانه للفعل والترك اقول الواجب هو ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق
فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يجب خروج كل ما بالقوة الى الفعل فمقتضى هذه الاية لا تحقق
ولا تخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول ص ووجوب ما حكم عليه العقل بالوجوب او حرمة ما حكم عليه بالحرمة فيتحاضد العقل
بالنقل ويتم الحجة ويبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف ان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا ايضا وما ذا
لك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على
ترك احدهما وفعل الآخر اجاب المص ره بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي
العقاب لا يمكن هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول ص واقول انك عرفت ما ذكرناه سابقا ان الواجب الشرعي
هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة وتقرر ان اخبار الله بنفي التعذيب ابا قه
للفعل والترك فلا يكون ثمة اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب او الحرمة بالقياس
قد بلغه بيان الرسول ص ولو اجمالا فيتصور في حقه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان نقول الظ نفي التعذيب بعد بيان الرسول
بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي احدى مقدماته هي ان الرسول ص حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتامل
فتامل بذا مع ان سؤال السائل ليس بنافع لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان يثبت بمجرد حكم العقل بان ما حكم
العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك
بعض الواجبات في المرة الثالثة وبما يقتضيه عدل الله سبحانه في الآخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب على هذه
الطريقة هذا القوي فتدبر قوله ره ان الله يحتج على العباد لا يمكن ان يقال ان الايتاء والتعريف لا ينحصران فيما اذا كانا بتوسط
الرسول ص بل المعرفة الحاصلة من العقل اعطاء وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا لا يكون ما آتاهم مختصا بما يستقل فيه العقل
او شاملة له وما لم يعلم من جهة الشرع ويؤيد الاول لفظة ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا له وكاشفا عن الذي يخفى على
العقل وعلى هذا اوان ورد الخبر على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة
الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين قوله ره ولم يتعلق باحد تكليف الا بعد الامر


في الحسن والقبح وتناقض العقل والشرع

وبانه على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم
والله منها حجر العلم بما فى ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وانه قد ورد كل
شئ مطلق حتى يرد فيه نهى رواه ابن بابويه فى الفقيه فى تجويز القنوت بالفارسية فنبههم دخول غير المنصوص فى المباح الثالث
ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما استقل به العقل لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على
ما لم يرد فيه من الشرع لعدم اللطف قبيح منه

كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهى واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة وترتب عليهما
ما يستحقه فاعلهما ترتبا عقليا لازما ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعى كما مر قوله ره وبانه على الله بيان الخ يمكن ان يكون المراد
ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل فمعرفته حاصلة به وتحصيل الحاصل محال نعم بيانه مؤيد
ومؤكد قوله ره معذورون الخ الاظهر شموله لما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم بالبداهة او الاكتساب نعم هم
معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم فى الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثانى فى الحشر للثواب او العقاب
قوله ره وانه قد ورد الخ هذا الحديث اما خبر او انشاء حكم لما يرد فيه نهى وعلى الاول يكون مفاده والله تعالى اعلم ان كل شئ لم يرد فيه
من الشارع منع منه فلا حكم عليه بالمنع الشرعى وان كان عند العقل محظورا لانه يعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام
الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة ان الاصل براءة الذمة فيبقى عليها حتى يصل النهى الى المكلف لانه ليس فى الخبر ان غاية الاطلاق
الوصول بل الورود ولانا نقول قوله حتى يرد فيه نهى يعنى يرد اليكم والا لا يكون الكلام خاليا عن الفائدة وعندنا ان ما من
كل شئ فقد ورد من الله ورسوله فيه حكم محفوظ عند اهل البيت عم ولكنهم عم لم يروا مصلحة فى اظهاره ودعوى انهم
افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم يصل الينا احتمال بعيد يجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التى تعم بها
البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين و
عدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثانى فهو ما لم يبلغ الحكم
الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس التكليف الا بالقوة لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال لا دلالة للخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شئ او حرمته
شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثانى يكون معناه الحكم منه عم على اباحة كل ما لم يرد فيه نهى والمراد الوصول
او لا مصداق للشئ الذى لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشئ فى قوله عم كل شئ بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع
خروجه عن الحكم فى الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شئ لم يبلغكم النهى عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى
العموم الذى بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم تاويل بعيد لا دليل عليه لا يخفى انه على المعنى الذى قلت يكون رخصة منه عم فى
فعل القبيح لان فى جملة الاحكام الواقعة التى لم يصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى ترك
الاولى وفعل الثانية منها بمقتضى الشهوات بل نقول الاحكام التى خرجت من الشارع الينا لا تحيط الا عشر اعشارها
فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه فى هذه المدة على انه يلزم
ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا فهم المقدمات والف القياس الذى سبق ذكره اذا قلنا بان من التفت الى اصل

هذا القياس

هذا القياس لم يصل اليه النهى واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهى فلا كلام ح لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص
الذى اجاز عم لنا العمل به الى ان يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا والحاصل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد
وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم من المامورات والمنهيات مع احكام كثيرة آخر مما لا يعلمون جهة
حسنه وقبحه وانما بقى فى ممكن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا نص الينا من الشارع نهى ومنع منه ولا لحكم عقلنا
ايضا بقبحه نعم لا يحسن الحث والتحريص على فعلها وكذلك لانها من قسم الشبهات فربما كانت محرمة فى الواقع وهى تورث القلب
قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهى عنه فقد ورد النهى عنه ووصل الينا لانه لما [illegible]
امره وظهر النهى عنه او شبهته وقد نهى عنها بقوله صلعم ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم من حيث اندراجه تحت
الشبهة وهو مطلق يعنى ان من الحلال البين لان الامور ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهى عنهما
فلا يكون ما لم يرد النهى عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذى حكمت ببعده والحاصل ان
ما لم يرد حكم فيه من الشارع اصلا لا من حيث الخصوص ولا من حيث اندراجه تحت علم شبهة ورد النهى عنها فلا يكون قوله عم
كل شئ مطلق شاملا له حتى يثبت لهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه عم افادة اباحة ما ورد الحكم فيه من حيث
اندراجه تحت عام حكم بالاباحة المطلقة اعنى عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه عن العام
قلت هذا الكلام مبنى على ان يكون معنى قوله عم هلك من حيث لا يعلم انه لا يطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا فقوله
الذى يرتكب الشبهة اما ان يرتكب بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم انه نهى
ثم ارتكب المنهى عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهى جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذى نهى عنه صريحا وعلم النهى اليه
المكلف وتخصيص الحرام البين بالنهى عن شخصه لا عن الامر الكلى الذى اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل
على ان المعترض قد سلم فى جانب الحلال البين ان ما امر به من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا
والتعميم هناك تحكم والثانى لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله عم ان من ارتكب
الشبهة تحصل له بالتدريج ملكة رذيلة تبعثه على ان لا يبالى بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية
تاثيرا فى النفس وان لم تشعر بها كما اشرنا اليه وهذا مثل الاغذية الردية فانها يؤدى الى بعض الامراض
وان لم يشعر به الاكل فيكون النهى المستفاد من الكلام ارشاديا وانما قال عم هلك ولم يقل يؤدى
الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم فى قسم الشبهة حتى لا يكاد ينفك من يرتكبها عن

وايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فى الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص وشرع فانه
يوجب الاختلاف والنزاع مع ان رفعه من اعظم الفوائد فى ارسال الرسل ونصب الاوصياء عليهم السلام فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة فى اثبات الاحكام
الشرعية الغير المنصوصة لكن الظاهر انه لا يكاد يوجد شئ يندرج تحت هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع فعايدة الخلاف نادر والله اعلم الرابع ما رواه الكلينى فى الصحيح
عن زرارة عن ابى جعفر عم قال بنى الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولى الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق فى ثوابه ولا كان من اهل الايمان والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وههنا

ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره ويجئ تتمة لهذا الكلام ان شاء الله عند ذكر المعتمد
لم يبق شئ لم ينص عليه بحكم حتى يظهر للقول بحجية ما يستقل فيه العقل فايدة قوله ره وايضا العقل يحكم الخ هذا انما يمكن
فيه اختلاف العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا قوله ره فعايدة الخلاف نادر كلام ظريف نادر وفقه حسن
واجاد قوله ره الرابع ما رواه الكلينى الخ الظاهر ان غرضه ره ان شرط الثواب على الاعمال وان كانت مطابقة للواقع وان
جزء الايمان هو معرفة ولى الله وموالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل عملا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام
يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا يجوز لاحد
ان يحكم على عمل بحكم شرعى من غير نص حتى يتم غرض المص ره وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعى من الحكم العقلى او على تقدير الصحة
يصح ان يتى هذا الحكم الواقعى الشرعى لو عمل به عامل لما كان مستحقا للثواب الا ان يعلم ويعمل به من جهة ولى الله وبدلالته
نعم لا يكون على هذا فايدة فى الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا للثواب وقد ظهر ان
ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا كاف للمص ره قوله ره انما يدل على ان الاحكام يتوقف على الشرع قد ظهر مما ذكرنا انه ليس فى الحديث
دلالة على التوقف فضلا عن الحصر فى الاحكام العملية وعن خروج العقايد قوله ره اشارة الى اهل الفترة هذه الفروض
وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة على انهم معذورون فينبغى النظر فيها وانها هل تدل على انهم معذورون فى
العقايد والاعمال جميعا او يختص بالاخير والظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته او الى تحصيل وجوب
معرفته واما ما دل عليه عقولهم بالبداهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه قوله ره لم يثبت تعذيب الرشى الا اولا
لا مرية فيه اذا كلف ثانيا فى القيمة فامن باطنه وترحزح عن النار او دخل الجنة او كفر فادخل النار قوله وليس الحرام
الشرعى الا ذلك اقول قد تقدم ما يكفى لفهم هذا الجواب والسؤال الخ اقول على ما قاله هذا السايل لا يجوز استنباط الحكم الشرعى
الا من الحكم العقلى الذى اتفق عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك يكون اول ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرهما
كل نبى اول البعثة فلا يكون حاكم فيه لان نزاع اثبات الحكم الشرعى فيما لم يرد فيه نص وفى مثل ما فرضه السايل
ورد نصوص كثيرة مشهورة قوله ره قلت الحرام الشرعى الخ اقول استدل على استلزام الحكم العقلى للحكم الشرعى بقياس
مركب تقرره ان كل ما يذم العقلاء فاعله فهو حرام شرعى والمص منع كبرى القياس الاخير وقال لا نسلم ان ما يستحق
فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل بشرط تجويز المكلف خروج العقاب من القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الشرع
بعدم العقاب ثم انه ره منع بداهة المقدمة المقوية للاستحقاق وظاهره انه سلم نفس الاستلزام ويظهر مما

الاخبار انما يدل على ان الاحكام العقلية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم ان تم لاهل الفترة وغيرهم ظهر كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب اى تعذيب الرشى من اهل الفترة فان قلت الواجب العقلى هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلى ما يكون فاعله مذموما كذلك فاللوم العقلى مثلا لا يعدو ان يكون مكروها ومعقوبا عند الله وليس الحرام الشرعى الا ذلك لان فاعل [illegible] مكروه عند الله [illegible] مستحق للعقاب [illegible]

قلت وجه التردد ما مر من ان اخباره تعالى بنفى التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وح لا يكون
ما يندرج فى هذه الطريقة مندرجا فى قوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وح فيبقى الكلام فى صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقد قال السيد المرتضى
فى الذريعة واما المحظور فهو القبيح الذى قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشى فى شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان
والوجوب والحرمة شرعيان فانه لا ترتب عليهما فقال بعد ما تنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل
يدرك ان الله تعم شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما موردان منهم الى العلم بالحكم الشرعى فالحكم تابع لهما لا عينهما فما كان

حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلى والاخر شرعى تابع له الثانى انهم لا يقولون انه بمعنى ان العقاب والثواب ليس شرعيا اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المص وغيره والثالث ما اقتصر عليه المص من حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذى ذكره اسعد بن على الزنجانى من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن ابى حنيفة نصا وهو المنصور لقوته منه

ان يتامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام وهو مفاد كبرى القياس الاول وبعد التسليم يمنع بداهته وبعد
التسليم يمنع كبرى القياس الاخيرة والظ انه ان اريد بالعقاب ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان او
المخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه فضلا عن البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح
العالم بقبحه وبكونه ممقوتا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة قريبة قوله ره قلت وجه
التردد الخ توضيحه ان الاية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير
من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مفهوم هذه الاية افرطوا فيما تشتهيه انفسهم من المحرمات
الواقعية حتى يصل اليهم حرمته فربما لم يصل اليهم قطعا وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبح الله لهم
فربما ظنوا المواخذة فى ترك ما يحكمون بحسنه وفى فعل ما يحكمون بخبثه فيرتدعون عن ترك الواجب وفعل الحرام وهذا
لطف وتقريب كما ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب ان يحمل الاية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقول
اقول الحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول قد ورد فيه نصوص كثيرة من الله ورسوله والعلم بمضمون هذه الاية
الشريفة مسبوق بالعلم بها فمن بلغه هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة
اليه ومن لا علم له به لا يتصور فى حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل اقول لو كان هذا الاغراء لكان جميع ما يدل
على سعة رحمة الله وتجاوزه عن المعاصى فى الاخرة اولى بان يكون اغراء وكذلك قوله صلعم ادخرت شفاعتى لاهل
الكباير والظلم والله يعلم ان الغرض من الاية الشريفة بيان لطفه ورحمته عز شانه بانه لا يعذب احدا قبل
البعثة وان استحق من جهة عقله ان يعذب وليس الغرض الرخصة واباحة الفعل او الترك اصلا فتدبر قوله ره
فيبقى الكلام فى صحة الملازمة قد عرفت عدم صدق [illegible] الا ان يقع بان الحكم الاجمالى الذى اشرنا اليه مرارا مع
ضم المقدمات العقلية وينتج كافية التبليغ قوله ره قال السيد ره يدل كلامه ره على ان القبيح من حيث هو
ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه العقل اقول ان اراد بالمحظور
ما يذم فاعله فلا كلام معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب [illegible] ما علم
سبق لانا لا نسلم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعله ره اراد الاعم وجعل الترديد شاهدا
ويجئ تتمة لهذا الكلام فى اخر البحث ان شاء الله تعم قوله ره وثانيا ان الظاهر ان غرض القايل ليس الا ما يعتبر
الاشياء حسنة وقبيحة امور لازمة للاشياء لا تتخلف عنها بل غرضه انه ليس حسن الشئ وقبحه بمجرد امر

من حيث الفطرة وايات القران المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فيهما امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك كاف
في الثواب والعقاب وان لم يرد به شرع والملازمة بين الامرين بدليل وما كان ربك مهلك القرى بظلم اي بقبيح ظلمهم واهلها غافلون اي لم يبعث اليهم الرسل والشرايع
وشبهه ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم من القبايح فيقولوا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلام الزركشي ليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به
بل التنبيه على ان الملازمة المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في بعض رسايله ان القبيح العقلي ما ينفر الحكيم عنه
وينسب فاعله الى السفه وقال بعض الشافعين ... الى يوم حتى يرد فيه انه يبطل الحسن والقبح الذاتيان لانا نقول ...

الشارع والحقيقة بل الاشياء في نفسها على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او من لوازم الماهية
او من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها قوله ره من حيث الفطرة لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح
فطري قوله ره من الوهن والتناقض لعله اشارة الى ان القايلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسل لكونه
لطفا فيما يستقل فيه العقل وللاعلام بما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب
فيما لا يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع لزم اما عدم كون بعث الرسل لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون
اللطف في المفروض خلافا فهما قوله ره بدليل وما كان اه ما يمكن ان يقال في هذه الاية الشريفة ما قلناه في الاية الشريفة السابقة
من ان تفطن بالقياس الى ... ليس غافلا والجواب الجواب قوله ره واعلم ان المحقق الحلم ... لي فايدة لهذا النقل
او مرجعه التعريف الذي سبق في اول المبحث قوله ره والذي يلزم انما يلزم هذا لان الشي عام شامل للفعل والترك
فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم يرد اليكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد اليكم النهي
عنه فلو في حسن ايجاب الفعل فهو ايضا كذلك وان كانا قبيحين في الواقع قوله ره الا ترى قد مر في المقدمة الاولى
التي مهدناها ما يعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتتميما ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك
العلة التامة قد حكم الشارع بعدم حرمته فهذا قول بالتخلف او ترك للقاعدة التحسين والتقبيح كما هو راي الاشعري وان
اراد ان بعض ما حكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح ربما لم يكن علة تامة للقبح حتما
مسلم ولا نزاع وكذا ان اراد بالقبيح القبيح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح الذي كلامنا فيه ونقول انه حرام
في الشرع ايضا هو الذي لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات الحسنة او القبيحة لذم فاعله ولم يرض في فعله
اصلا والمكروه الشرعي خارج لا نسلم انه كذلك اذ فيه جهة حسن يجوز لاجلها فعله وان كان خلاف الاولى والاليق وما
او ترك بعض العقول جهة قبحه ولم يحط بجهة حسنه حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام وتوضيح هذا الكلام هو انا
نرى العقلا يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا اذا
احسن الغني الذي ليس في ذمته حق واجب الى فقير لا يعرفه بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة قديمة مع كون الفقير
متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه للاحسان يذمونه كذلك ويمدحون
هذا الفقير لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلي ما يمدح فاعله ويذم
تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحب الشرعي ايضا واذا قلنا الحرام العقلي ما يذم فاعله ويمدح تاركه صدق

الحسن والقبح الذاتيان
والاخرى الحرمة والاولى الذاتيان
والذي يلزم من ذلك بطلان الثاني
لا الاول وبينهما بون بعيد الا ترى
ان كثيرا من القبايح العقلية
ليس بحرام في الشريعة ونقيضه
ليس بواجب انتهى كلامه وفي اخر
كلامه نظر ظاهر منه

في الحسن والقبح العقليين

على بعض

قال السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المفسدة العاجلة
واما المفسدة الآجلة فهي العقاب انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان
الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل فاذا فقدنا
هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المفسدة الآجلة ايضا انتهى كلامه منه

على بعض المكروه الشرعي ايضا فصح ان يقال ان ليس كل واجب عقلي واجبا شرعيا لصدقه على المستحب دون العكس
كذا القول في جانب الحرام العقلي لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون حينئذ غير صحيحة والظاهر ان ذم العقلاء تارك
المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم ايضا من الذم
التي يذمون بها تارك الواجب وكذا القول في الحرام والمكروه فعلى هذا لكن نقول الواجب العقلي ما فيه جهة مقتضية
لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في تركه والمستحب العقلي ما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ولا
يذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في فعله والمكروه ما فيه جهة مقتضية لان يمدح تاركه وفيه ما يوجب في فعله والمباح
ما ليس فيه في نفسه جهة اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فلفاعله الخيرة في الفعل والترك بالنظر اليه
ولو احاط عقل بالقدر المناسب من المدح والذم لفعل الواجب والحرام والفعل المستحب والمكروه لجاز لنا ان يعين هذا
القدر ويعرف كلا منها بالخصوص فنقول الواجب يمدح فاعله بكذا او كذا ويذم كذا وكذا وهكذا الى اخر الخمسة
فعلى هذا لا يصح قوله ان كثيرا من القبايح العقلية ليس بحرام في اول الشريعة يعني بها المحرمات العقلية ونقيضه ليس
بواجب ولعل نظر المص اشارة الى ما قلناه قوله ره لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا الا ان حاصل كلامه قدس سره هو ان كل
قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما كان الشي مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب
عليه فنحن نعرف انه كذلك فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المطلوب فالسيد ره ادعى ان كل
قبيح عقلي قد نهي عنه في الشرع واعلمنا الله العقاب عليه وما ليس كذلك ليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث
ان كل شي لم يرد اليكم النهي فهو مباح في الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبيح من حيث هو قبيح
هو البعد الذي اشرنا اليه وربما اسقط الشفاعة والعفو كما يسقط بها العقاب الذي يستوجبه المكلف بمخالفة
التكليف الشرعي بقي هنا نكتة هي ان هذا القول من السيد رضي الله عنه يدل على انه اراد من التوعيد في قوله ان المحذور
هو الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله منع الخلو وان اعلام المكلف لازم ولا يكفي دلالة العقل على
القبح او لو كان كافيا لما كان الاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى
فتدبر هذا الذي ذكره المص حال ما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكم العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد
في شرح الزبدة المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام انا نقول الاشياء
اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل ورود

فيما لا يستقل بحكمه العقل

الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما
يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه
فواجب والا فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها ولكنها مما ينتفع بها كاشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا
كالمص والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية
الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد ره من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى التوقف بمعنى انا نجزم بان هناك حكما
ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم والاختلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا
في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه
على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة
والآجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظاهر واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض
واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن فلانا
نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة او كان غير مضر بالمالك لان العلم
بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قولهم منافع
بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها منها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان
يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشي قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة
ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم للتكليف بما لا يطاق وايضا العبرة في كون الشي قبيحا اشتماله
على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من
امتنع عن الجلوس تحت حايط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوط ويحكمون بان تجويز المفسدة في الفعل من غير
امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشي اذا كان خاليا عن امارات
المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض القايلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب
انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن فيه في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحايط الغير فانا نعلم قطعا
اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر المالك وهو هنا منزه عن

فيما لا نص فيه

التضرر فلا يحرم

التضرر فلا يحرم ثم قال لكن لا يبقى شي وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى
الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شي اخر
فلا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل اقول الغرض من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية
اليها مصير سهلة الحصول ويستنبط منها بان هذا الشي فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن التصرف فيه وكلما هو كذلك
فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من حيث الخصوصية والظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء
كان بالضرورة او النظر داخل فيما يستقل به فقوله ويمكن ان يجاب محل نظر ولعل ما قلناه امر بالتامل ويمكن ان يقال ان مقصوده
هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول
هو ان يقول هذا الشي فيه النفع العقلاني وكلما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني تقدم والفرق بين القياسين ظاهر
وضعه ظاهر ولكن عبارته ره قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل القايل بالاباحة ولا ينافي حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة
ولا في وروده عند ظنها واما فايدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم بالاباحة فيما لم يرد
لانه يقول الاباحة امر ثابت والشارع لم يحكم بخلافها فالاصل المفروض فلا بد ان تكون ثابتة لان الغرض من بعثه هو وضع
القوانين والاحكام يعني الاعلام بما لا يدركه العقل وتقرير ما يدركه فلو لم يكن الاباحة موافقة للقانون لكان عليه
الاعلام واذ ليس فليس ومثل هذا يستدل من يقول بالحظر واما القايل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلامه انما يكون
لاباحة الدال عليها العقل كما يقوله الاولون او لحرمته كذلك كما يقوله الاخرون فانا اعلم ان لله في الامور حكما
ولكن لا اعلمه بخصوصه فلا اعمل حذرا من الوقوع في المحظور المحتمل قيل ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل
سابق على خلق الرعية اقول على تقدير الكمل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع له حكما ولم يدرك العقل
حسنه او قبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما مر من جعل الاحكام لجميع الافعال قال الشهيد ره في التمهيد ان بعضهم نقل
الاقوال بعد البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة ينبغي التنازع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين فيكون الكلام
وتحرير محل النزاع على تقدير وقوعه على النحو الذي يجري فيه الاقوال الثلاثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص من
الشارع يمكن القول بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق
والى بعض الآيات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما قاله اصحاب الحظر من قبح التصرف

فيما لا نص فيه

القسم الثاني استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والتمسك به بان يبقى ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى فلا تكون مشغولة بهذا الحكم في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى
منه

في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عند الحكم في الاحاديث الدالة على وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانا لم اجزم بالتنازع على النحو الذي حررته لاني لم اظفر على مصرح بالحظر والتحريم في هذه المرتبة والذي حرر جوابه انا فرضنا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد وروده وبعد القول بان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر عليهم السلام فلم يبق الا الاباحة او قائل بالتوقف ولا ثالث لهما ونحن انما نتبع الحق الاحاديث فنسلم هناك فيها بحول الله وقوته قوله ره القسم الثاني استصحاب حال العقل الخ اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني الظن ببقائه فيه ثم ان الشيء قد يعلم تحققه بالعقل الحسي بالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشيء المعلوم التحقق قد يكون وجودا وقد يكون عدما وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غير هذه فترى الفقهاء احيانا البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضوع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل وتعيين هل هو حجة ام لا ويقلون الخلاف من العامة والخاصة كما فعله في المعالم وفي الزبدة وهم ما يجعلون البحث في استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا عن استصحاب الحال فيجعلون ما سوى الاول من الثاني ويقلون الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما فعله العلامة ره في النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ذلك منهم المحقق ره حيث ذكر في المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال هو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه استصحاب اللاقل عند الاختلاف في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الآخر ربع قيمتها فتبقى الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد فيه دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حال العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلته هذا

القسم المتيم اذا

وهذا انما يقع اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ووجه حجيته ح ظاهر اذ التكليف الشرعي مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجي مع ما فيه القسم الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه منه

القسم المتيم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة فلا ينقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به ومنها من الاقسام ما خوذ من القواعد للشهيد الاول كما ذكره المصنف ره ولنشر اليه كما ترى عشر من قسمين من الادلة السبعة التي يذكرها في هذا المقصد بالاستصحاب الاول في هذا القسم والثاني القسم السادس وانت بعد التامل ينكشف عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار قسمة الحال المستصحبة والدليل الدال على وجودها في الزمان الاول الى اقسام فان كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب حال العقل كما فعل المحقق ره وهو التمسك بالبراءة باستصحاب البراءة واما التمسك بالبراءة نفسها فسيجي مع ما فيه واما سياقة هذا الاستصحاب على الاطلاق فهي على النحو الذي قرره المصنف ره واما في خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا ترك العمل بالاول للاجماع فيبقى الباقي على ما كان وان كانت عدم الحكم الشرعي كان قسما آخر وسياقته ان يقال هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما اولا فيستصحب والتمسك بهذين القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حكم له الحكم بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز كما سيذكره واما عدم وجدان الدليل على الحكم فهو دليل مستقل على نفي الحكم في الواقع كما سيجي ان شاء الله تعالى وانت بعد الاحاطة بما قلناه ظهر لك ان في عبارة المعتبر مسامحة وان كانت الحالة المستصحبة غير ذلك سواء كانت وجودا او عدما فلك تسمية كل قسم باسم وان كانت كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت في الزمان الاول الاجماع فهو الذي سموه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده العلامة ره لان الغزالي مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم سنفصل الكلام ان شاء الله تعالى وان كان غيره فهو الذي عبر عنه الشهيد ره باستصحاب ما ثبت شرعا قوله ره هذا انما يصح اذا لم يتجدد الخ انما قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا فنظم دليل تام على عدم شغل الذمة وبراءتها في الآن من غير احتياج الى توسط الاستصحاب كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى عند الكلام في القسم الثالث فيكون التوسيط لغوا مستدركا قوله القسم الثالث اصالة النفي الى قوله صريح كلام المصنف ره وكلام المحقق ره كون الاصالة وهي البراءة الاصلية دليلا على شيء مع ان ما ذكر في بيانه وهو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء بالبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف بالامر ولهم ان يستدلوا في هذا المقام على ثبوتها بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس استدلالا بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا

ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتابه الاصول ولا يخفى ان بيان ما يتم المقدمتين ما لا سبيل لنا الا فيما يعم به البلوى منه

المستدل عليه عدم الباس في الفعل والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على خلو الذمة ثم الاستدلال به على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن المفسدة على ان هذا الاستدلال فيه استدراك ايضا وتوضيح هذا الاجمال يتم ببيان الدليلين اللذين يفيان على مطلبيهما اما الدليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا وعدمه من حيث استنادهما الى ايجاب الشارع ونفيه بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت مثلا امران حادثان محتاجان الى دلالة شرعية وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمهما من حيث استناده الى عدم حكم من الشارع وهو امر ازلي مستند الى علته الازلية وهو عدم ايضا وتحققه في نفس الواقع واستمراره يقيني الى ان يعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول بعد بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وغيبة الحجة اذا تفحصت الادلة ولم تجد دليلا شرعيا على وجوب شيء ولا على عدمه علينا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعي نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الآن لاستحالة التكليف بالا سبيل للعلم اليه فينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم اجد عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتي غير مشغولة به الآن اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى فللاستحالة المذكورة ثم نقول كل ما ليست الذمة مشغولة به لم يرد به شرع نفيا واثباتا فان كان منفعة خالية عن المفسدة فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول اولا ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير تجشم توسط الدليل المذكور واعلم ان الاخباريين قدس سرهم يمنعون صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص لما عرفت من ورود النصوص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما دليل العامة فسيجي بعد هذا قوله ره ولا يتم هذا الدليل الخ اول المقدمة الاولى تحلل الى مقدمتين الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة في كذا وكذا والثانية انه لا دلالة لشيء منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون عليه دلالة او يكون ولكن من غير هذه الادلة والاول باطل لاستحالة تكليف ما لا يطاق والثاني باطل لما بينا في المقدمة الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى في الاستحالة المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق يوهم اتحادهما وتفصيل اجماله ره هو الدليل على نفي الحكم الواقعي

عند العامة

عند العامة وهو انه لو كان هذا الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من الشارع وتقرير منه له ولا بد له من دليل والا لزم التكليف بما لا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط طرق دلالة تلك الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما ذكرتم ثم حصر الكتاب ثم حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية ثم حصر طرق الدلالة فيما يعلم هذا المستدل او العامة يمكنهم بيان هذه الامور على وفق عقائدهم اما حصر الادلة فبالاجماع وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو واما حصر السنة فلما سيشير اليه المصنف ره من ان الخبر كلما جاء به عند الصحابة ونقل الى التابعين ومن بعدهم حتى ضبط في الكتب واما حصر ادلة العقل فيما نقل عنهم واما حصر الطرق فلان الخطاب بما لا يفهم المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة واما الذين من بعدهم فهو امر لا يتوقف عليه ويمكن توجيه كلام المحقق ره بان غرضه ان البراءة الاصلية لما دخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة لا انها دليل منفرد مستقل لهذين المطلبين بيانه ان المدعي اذا ادعى ثبوت حكم شرعي او اشتغال الذمة جاز لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام الشرعية في نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل متحقق في الواقع لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل يصل الى المكلف اذ لو لم يكن هناك دليل كذلك مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال لكنه ليس عليه دليل كذلك واما حصر الادلة في الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف بعد عدم ظفره عليه بعد الفحص ولقد احسن بعض الافاضل حيث قال والثاني البراءة الاصلية وهي اما اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي ره صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره هنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فنظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لا يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع هذا الاصل الى اصل آخر مشهور بل متفق عليه بينهم وهو ان عدم المدرك الشرعي عند المجتهد

اما الاول وهو عدم السبيل الى البيان فيما يعم به البلوى فلان جل
احكامنا معشر الشيعة بل كلها مستفادة من الائمة الطاهرين ع وظاهر
انهم ع لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام — متن

بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي ره في اصوله كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام فننقل
عبارة المحقق كما نقله المص ره ثم قال بعد كلام وقد مرت الاشارة الى انها ليست مظنة الحكم اصلا نعم غاية الامر
ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في
هذه الصور بعدم الحكم فقد مرت الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك آخر كالتتبع و
عدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي
لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم
شمول الحكم الاول لها والحاصل ان نحو الاصالة وما على حدها ليست امارة في نفسها لشيء قوله ره واما الاول
هو عدم السبيل الى البيان الى قوله فان القسمين مشتركان في امرين احدهما ان حكمها الواقعي قد خرج من الحجج
الحجج عليهم السلام وثانيهما انه لم يصل الينا حكمها الان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان
دليلا على العدم ومقتضى الثانية عدم التكليف وجواز العمل والقسم الاول مختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان يكون
حكمه قد خرج من الحجج عليهم السلام ولكن لم يضبط لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه
الاباحة الشرعية الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضي او كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او يسئل اصحابه
لاهتمامهم بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو علمهم او سئلوه لكان يصل الينا بمقتضى العادة
ولما لم يصل علمنا عند التعلم والسؤال وهو دليل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان الدليل في الاول
لا يحصل منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني يظن منه انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم او سكت اصحابه عن السؤال
لاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المقدمتين في كلا القسمين ومعان
الاباحة الشرعية في القسم الثاني على ما سيظهر من كلام المص ره وما قررناه وحررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين
بل هو موقوف على حصر الادلة الواصلة وبيان عدم دلالتها على حكم لهذا الفرد ثم الحكم عليه بالاباحة الشرعية ظنا
لحكم العادة كما قلناه مفصلا ثم بعد هذا نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا الدليل
باقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون واما العامة فيمكنهم عند عدم الوجدان
الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المص ره واوضحناه قوله ره وظاهر انهم لم يتمكنوا الى عدم تمكن الجميع عن اظهار
الجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا نص عليه قلت ضياع

في اصل البراءة

او كان غيرها من باقي الاحكام والثاني مختص بان الراجح فيه انه حكمه في الشرع هو الاباحة

الاستعمال فيصح ان يقال الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال فيرجع هذا في الحقيقة الى الظن باستمرار
عدم الحادث في الآنات التي يمكن وجوده وانقطاع عدمه فيها ولكن لو لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث آخر
ايضا وقيس التقدم والتاخر بينهما وهذا القسم ايضا مبني على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان بثبوته في زمان لاجل القطع او الظن
في كان اول واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون
لما قد عرفت ان عدم جميع الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق
بحاله على اصولنا وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال فالوجوب جهة مرجوحة بالنسبة الى باقي اخواتها
يعني ان العقل اذا لاحظ الفعل ونسبة الاحكام اليه وجد غير الوجوب اولى به من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما
الشارع فيه مناسبا لها فلا يمكنك ان تقول ان الفعل الخ عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح واما ان الفعل اذا
دار بين الواجب والاحكام الاخر فنفي الراجح لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم يكون مرجعه الى الثاني عشر وكلي
الكلام بل المراد ان الامر الاصيل المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الحرج والباس في تركه
قبل ان يخرج الحكم من الشارع الى المكلف لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى ان اشترك فيه جميع الاحكام حتى ان الاحكام
الشرعية ايضا لا يتصور قبل علم الشارع بالتسوية واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما خرج من الشارع
في حكم ما لم يخرج حكمه الى المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب امرا وفاقيا بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد ان
ما يحتمل الوجوب حكمه حكم الوجوب كما قالوا في التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا الاصل مذكور في عدة احاديث وقد سبق انه حمل عليه
قولهم ع ما حجب الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك افرد هذا الحكم وجعل نفيه بالنفي الكلي وهو الاصل ولما كان
اصل نفي التحريم من المعارك العظيمة افرده ايضا ثم المكلف بها بل اقتفى اثر القوم وجعل نفي مطلق الحكم قسما منفردا اشار
الى انه غير مسلم على اطلاقه لان اراد به بذل جهده في تحصيل العدد الاثني عشر والعقد بانتشار ادلته الى الحكم ما يحتمل غير الوجوب
والتحريم من الاحكام ثم ان ههنا موضع تامل وهو ان الاحكام التي اودعها النبي ص عند الحجج ع ولم يظهروها للمكلفين
اصلا لا شك ان ذمتهم برية منها وكذا التي اظهروها وضاعت لحوادث الزمان واما التي خرجت منهم وبقيت
فنقول فيها ان الحجة او من قام مقامه من العلماء اما ان يبلغ الحكم الى المكلف اولا وعلى الثاني اما ان علم المكلف الحكم
اتفاقا اولا وانه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف واجب عليه فحصل بها وظفر بها اولا وعلى الثاني فاما ان يكون جهله
مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بالتكاليف ولو بالسماع من العلماء واما الى جهل تركه التحصيل مع العلم بوجوبه

فالجاهل بالحكم وبلزوم تحصيل العلم به عليه ذمته برية بمقتضى القواعد العقلية عند العدلية واما الجاهل الساع المتهاون
التارك للتكلف او الآتي به لا على ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته برية عن ذلك الحكم
وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل الذي علم وجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان المنشأ من المكلف فيستحق عقابين احدهما
لترك التحصيل الذي علم وجوبه والآخر لعدم الاتيان بالمكلف به واما الذي لم يعلم الحكم من طريقي الاجتهاد والتقليد ان
وصفنا انه اتى بما هو الواقع فبعض علمائنا يقول بانه لا شيء عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان بالمكلف به وان كان
مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل من يقول بعذر الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع
مستظهر بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه كما في الثالث ولكن نحتاج الى تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء
قد اختلفوا في الفعل الذي يجد العقل فيه منفعة ولا امارة على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم ان الدليل
العقلي قائم على انه لا باس على المكلف في ارتكابه واجتنابه باسا عقليا وقال قوم بقيام الدليل على الباس كذلك وقال
قوم بالوقف فيرجع هذا الاصل عند من يقول به الى اصل الاباحة ولا يجوز لاحد ان يدعي الباس او نفيه في هذه المرتبة من جهة
الشرع لان المسئلة فرضت مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وعدم النص لا ريب في براءة ذمة المكلف شرعا
وعقلا من لزوم الاجتناب لو فرض عدم تبليغ الشارع حكم مثل هذا الامر اليه ولكن جماعة من علمائنا وهم الاخباريون بعد عدة
ان الشارع اعلم ان الحكم فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدمه وقد تقدم وسيأتي ان شاء الله حججهم فنظهر
مما قررناه ان معنى نفي كون التحريم او الحرمة لزوم الاجتناب او لزومه امر لا امرا قطعيا لو لا دليل تشهد عليهما
من العقل والنقل لاستحالة تكليف الغافل كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع فمعنى الاصالة
في الجميع هو ان الراجح عند كل عاقل ارادة المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافه فالراجح ارادة
العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام والاستمرار فيما لا يعين له غاية وانتهاء وعدم التقييد بشرط عند ذكر
شيء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا كله لا كلام فيه وانما الكلام في ان العقل هل يجوز له ان يفتي بمثل هذا الراجح قبل
الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط في الفحص واما القسم الثامن فنظهر حاله مما تلوناه
عليك وهو ان عدم الحكم الشرعي من حيث هو عدم الحادث قد انقطع استمراره بعد البعثة واتمام الدين ومن حيث
عدم التكليف به هو باق الى ان يصل الدليل على التكليف من حيث الخصوصية وان ما هو اشار اليه فحكم الشرع عند البعض
الاباحة الشرعية من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه الحيثية عند آخرين كما قرر واما القسم التاسع

والعاشر

وعدم الشرع ع

في معاني الاصل

فالمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الثاني
ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول لا شك في حجيته وكذا بالمعنى الثاني اذا كان في
غير براءة الذمة مع عدم المخرج عنه او كان الرجحان من نص شرعي وبالمعنى الثالث سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما بالمعنى الرابع الى القاعدة فان
كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعي او اجماع كذلك فالظاهر انه حجة والا فلا فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع
لان الطاهر هو ما ابيح ملابسته بالصلوة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية — متن

والعاشر فيجيء الكلام فيهما ان شاء الله واما القسم الحادي عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او
نظرية مستندة الى دليل معتبر واما الثاني عشر فهو كسابقه او لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان من اين حصل هل حصل مما
عول عليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح قوله ره فالمراد من الاصل في قولهم الى قد عرفت ان
المكلف اذا خلي ونفسه لا يعلم تكليفا فتبقى ذمته برية الجهل بل برائته وشغله وقد مر تفصيل الكلام قوله ره واما قولهم الاصل
في كل ممكن الى الممكن اما باعتبار تساوي وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته او اما يكون وجوده اولى او اما يكون عدمه اولى
فعلى الاولين لا يحكم برجحان عدمه وعلى الآخر لم يدل عليه عقل ولا نقل مع هكذا اتفق (?) على جواز الممكن وعدمه الى الخارج
فانه لا يخ ايضا من هذه الاقسام والكلام فيه كما السابق نعم اذا لاحظ العقل الممكن المتساوي الطرفين يحكم
بانه مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان العقل لما وجد في هذه المرتبة عدم العلة للوجود وهو كاف للعدم بل هو علة
العدم حكم بتحقق العدم في هذه المرتبة لا الوجود ومن المعلوم ان نظر الاصولي ليس في كون عدم الممكن اصلا الى هذا
المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان الاصل في كل ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول الى الرابع عشر ولك
ان تستصحب كما اشرنا اليه قوله ره فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة الى قوله الشارع جعل الصلوة مباحة عند
ملابسة المصلي لبعض الاشياء ومحرمة عند ملابسته لبعض آخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهي استحالة الترجيح والترجح بلا
مرجح من ان يكون في الشيء بحسب الواقع ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة شيء يقتضي ان يباح معه الصلوة
او يحرم وهذا مما لا يصل اليه ادراك عقولنا والشارع العالم بحقائق الاشياء وصفاتها لما علم مناسبة الصلوة
مع البعض وعدم مناسبتها مع البعض اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشيء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة
وعن الشيء بالطاهر وعن كونه بحيث يحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او الظن
بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشارع وهو اما بحصر الطهارات او النجاسات ثم لما فتشنا
الشريعة وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول في الصلوة عند ملابسة اشياء مخصوصة وحكم بطهارة بعض ما عداها
وسكت عن البعض او كان عليه ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان نجسا في الواقع اذ من اعظم فوائد الانبياء
عليهم السلام ارشادهم الى ما لا يصل اليه العقول لكنه لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء
المحصورة وهذا يفيدنا قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما قد ورد في الشرع من
ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده المص ره مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل يفيدنا

في ان الاصل في الاشياء الطهارة

في الشيء الذي لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه القاعدة نستنبط حكمه منها و
لكن اثباتها اعني الطهارة من الطريق الذي سلكه المص موقوف على ان يكون هذا الشيء من الاشياء
التي نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما يمكن عدم الوجدان بعد الفحص
وليس هو دليلا على العدم في الواقع فلا بد ان نتمسك بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شيء في حال الصلوة
ما يلابسه في تلك الحالة لباسا كان او غيره الا ما نص على لزوم اجتنابه مع للعمل عليه وليس هذا جزئيا
من جزئيات الاصل المشهور وهي اباحة ما لم يصل الينا حكمه بخصوصه فصار هذا الاصل فرعا لاصل آخر وهكذا
جعل قولنا ان الاصل الطهارة في الاشياء التي لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بمعنى خاص بها ولا مع
عموم شامل لها شرعا لا ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعي من حيث انها امر كلي
الحكم وحكمها الظاهري من انها شيء خاص ولعل حكمها الواقعي من حيث الخصوصية في نفس حكمها الظاهري
وهذا اعني كون الاباحة حكما واقعيا للشيء من حيث انه مبهم وحكما ظاهريا من حيث انه شيء خاص كهذا النوع من
النبات او الحيوان مثلا جار في كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت الاشارة اليه ثم ان اوعى اصالة
الطهارة ان اراد ما قلناه فنعم الوفاق وان اراد معنى آخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذي قلناه ثابت
طريقة المجتهدين القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيثبت هذا الاصل ان تم بالاحاديث
ولم اظفر بحديث عام سوى ما ذكرته ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت في شرح الدروس والارشاد
لاستادي الاساتيد العالمين النحريرين رحمهما الله ما يشد اركان ما ذكرته فاحببت ايراده قال استاد الكل
قدس سره عند الاستدلال على الطهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه قد يستقربه الشهيد اما اولا فلان اصالة الطهارة لان
النجاسة ترجع حقيقة الى وجوب الاجتناب عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات ونحو وجوب
الاجتناب عنه في الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف والمساجد
ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة وبالجملة مرجعها الى تعلق التكليف حتى والاصل براءة الذمة من
التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام في اصالة الحل ويؤيد الاصل العقل ايضا ما ورد في الروايات من ان
كل شيء نظيف حتى تستيقن انه قذر وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
الى ان قال العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل وقال مولانا المحقق الفاضل قدس سره في شرح الارشاد

من حيث انه

التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب ان الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي
اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وان الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم
الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى
حلال وهذا التقسيم يستفاد من احاديث الائمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث وياتي جملة منها ويبقى
قسم آخر متردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من
الامور الدنيوية كاختلاط الحرام بالحلال بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء
الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنه شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث
دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر جملة مما دل على ذلك وجوها
منها قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فهذا وامثاله صادق على الشبهة
التي في طريق الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق ونحوه
كالخبز الذي هو ملك البايع او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك ساير الاشياء داخلة تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة
فان اصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم عليهم السلام حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط
والاشتباه في النوعين من زمان آدم الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الآخر
الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة او
عدم النص وكل هذا واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من افراد
الشبهات في طريق الحكم الشرعي كقولهم عليهم السلام في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسئل عنه ونحو ذلك
ومنها انه ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم الشرعي والافراد الغير
الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث التي اشرنا اليها والوجوه التي نذكرها
بقي الباقي ليس له مخصص صريح ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم
الشرعي يجب سؤال النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد سئل الائمة عليهم السلام عن ذلك فاجابوا
وطريق الحكم الشرعي لا يجب سؤال الائمة عليهم السلام ولا كانوا يسئلون عنه وهو واضح بل علمه بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم

لكونه من علم الغيب فلا يعلم الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا
علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع
التي ورد النص باباحتها والانواع التي ورد النص بتحريمها وجميع الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة وكل
ما كان في زمان الائمة عليهم السلام متداولا ولم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه كاف واما الشبهة في طريق الحكم الشرعي
فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعدم وجود الحلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا
ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم
والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم ترك الهلاك والاعتذار بامكان الحمل
على الاستحباب لا يفيد شيئا لان تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب والاستحباب كما لو كان صعود الانسان
الى السماء واجبا او مستحبا فان كليهما محال من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب الاجتناب عن الحرام عقلا ونقلا
ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب
الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل
تام كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام واما حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد هاهنا لعدم صدق
الوصفين على شرب التتن والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما في قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقولهم عليهم السلام
ابى الله لصاحب البدعة التوبة لانه قد اشرب قلبه حبها والحصر انما هو للشرب الحقيقي وان ادخال الدخان الى الفم
وافراده منه ليس شربا حقيقيا قطعا ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات
ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع من الانواع
غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله اعلم اقول الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى على ان احدهما
ان ما لا نص بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او صنفين نص على حكمهما بالحل والحرمة او كان مندرجا
تحت واحد منها في الواقع قطعا ولكن كان المراد منهما مشتبها غير مقطوع به ولاجله اشتبه حاله فهو مشتبه
ومثل للاول باكل الميتة فرضا وللثاني باستعمال الحشيشة التي [illegible] النتن لانه مندرج تحت الطيب او
الخبيث ولكن المراد منهما غير معلوم اهو ما يستطيبه الكل او الغالب او البعض وكذا الخبيث وكل شبهة
يجب فيها التوقف والاحتياط فتنتج هاتان المقدمتان ان ما لا نص فيه كذلك حكمه التوقف والاحتياط

فلما سبق

لا الاباحة كما ادعاها المجتهدون اما الصغرى فلظهور صدق الشبهة على هذين الشيئين واما الكبرى فلما
سبق من احاديث التوقف والاحتياط وثانيهما ان كل ما لا نص في حكمه بخصوصه اذا كان مندرجا تحت كليين معلومي
الحكم مع العلم بالمراد وحصل خلط في افرادهما وعرض لاجله الاشتباه في الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهات
واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان ما لا يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس المراد من الحلال البين
الا ما نص على حليته وبان هذا الشيء لا بد ان يكون احد من الثلثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او شبهة
والثاني مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو محال فتعين الاول اقول اما دعوى ظهور الصغرى فلا كلام فيها واما الكلام
في دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوبهما ويجيء انشاء الله تعالى واما دلالة هذه الاحاديث على كون ما
ذكره حلالا فمسلمة عند المجتهدين واما كونه حلالا بينا فلا وتخصيص المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته فلعله
الحلال البين هو ما نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته ظاهرا بحيث ارتفعت الشبهة فيه و
اما المشتبه فهو وان كان حلالا الا بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من حيث انه مشتبه ولكنه ليس بينا
لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وربما ظهرت حرمته قولا ولو كان مثل هذا الامر شبهة لما كان الحلال البين
ولا الحرام البين موجودا قلنا ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما
لا يلزم منه الحرج فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق بحيث يجب اجتنابها او يستحب للزم تكليف
بما لا يطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث تحتمل احد المعاني المتقدمة ودعوى ظهور الثالث منها تمسكا
بان الامثلة ظاهرة فيه لا وجه لها ظاهرا اذ لا يجب ذكر جميع الامثلة ولا تمنع كون ما ذكره مثالا ايضا كان غيره
مثالا ايضا وهل هو الا واحد من مخصصات العام او مقيدات المطلق المثال ان لم يلزم كونه كليا تحته فردان لكل
منهما عنوان خاص نص على جميع ما دخل تحت احد العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الآخر بالحرمة او عرض من الخارج
مزج وخلط صار سببا للاشتباه فغير مسلم ولا باس بان نفصل الكلام على ما افاده ره وان لزم تكرار واعادة في
المقام فمقام الشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه غير معلوم الحكم مع علمنا بان الاكل والمشتري وبان
الماكول بعضه حلال وبعضه حرام ولكن ليس هنا عنوانان خاصان يحتمل ان يكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم
الشارع بحلية ما علم اندراجه تحت احد العنوانين وحرمة ما علم اندراجه تحت الآخر وورود الحكم عليهما واما اللحم المشترى
من السوق فلا نعلم انه حلال وحرام كما لا نعلم انه مذكى او ميتة فظهر ان هذا القسم الاول لا يصدق على ما جعله من القسم الثاني

واما قوله ره في القسم الثاني وهو الشبهة في طريق الحكم الشرعي انه مجهول معلوم فان اراد ان ثبوت الحل او الحرمة للمذكى
والميتة مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع ايضا معلوم وان اراد ان المتردد مجهول معلوما
فقد عرفت انه غير معلوم ايضا فالصواب ان يقال ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون بسبب اشتباه حكم الشرعي الشك في انه مندرج
تحت اي النوعين الذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم باندراجه تحت احدهما لعلم حكم الشرعي
من غير احتياج الى نص خاص يتعلق به والشبهة في الحكم الشرعي ما يكون بسبب اشتباه الحكم لعدم النص اصلا الا بنحو خصوص
او الا في شيء آخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان الشارع لو قال ان بعض
المأكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما فرضه الشيخ من الاشتباه وحكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض المأكول
لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشتري من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعله مترددا
بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني اذ اعلم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا من النص
ان الغناء حرام والذي ليس غناء حلال واشتبه علينا بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء فلا شك ان هذا البعض
حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس الحكم
الذي قررناه والذي قال ان صوره قد عرفت انه يصدق عليه القسم الثاني ايضا لا انه اخبر في القسم الثاني ان الحرمة
سبب الشك في الاندراج لخلط الذهن ليس بسبب الشك في اندراج بعض الاصوات بهذا الخلط لانا نقول فعلى هذا الاشك
في خروج القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من القسم
الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما محتملا لان يكون فردا لواحد منهما واما شرب التتن فان كان تحريمها
حقيقيا فحاله بعينها ما قلناه في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا كونه غناء الا ان الشارع احل اكل الطيبات وشربها
وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري ان التتن طيب او خبيث لعدم العلم بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقيا كما
في اوكلام ره فلا دخل للخباثة في حرمته استعمالا لانه يجوز ان يشك في حرمته استعماله مع القطع بخباثته اذ ما دل على
احلال الطيبات وتحريم الخبائث انما يدل على احلال الاكل والشرب وتحريمها لا احلال سائر الاستعمالات وتحريمه
ثم ينبغي التامل في الوجوه التي ذكرها ره فاقول لا ريب ان شخص اللحم المشترى من السوق لا يصدق عليه انه فيه حلال
وحرام الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على كل الميتة
ايضا كما يصدق على اكل هذا اللحم المأخوذ المشترى من السوق فلا يكون حمل الحديث عليه نافعا للشيخ ره فينبغي ان يكون المراد

منه ان كل كلي

في هامش: [illegible]

منه اما ان كل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليه
وكنا عالمين به اولا او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كل كلي انقسم الى كليين آخرين لهما عنوانان معلومان
مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال على الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل الذي منه حلال
ومنه حرام ويصدق على الميتة انها فرد للمأكول الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا
نقول انها فرد للمأكول الذي ينقسم الى المأكول الطيب والمأكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين كما ان اللحم
المشترى من السوق فرد للحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا ندري انه من ايهما والحاصل ان ابراز العنوان الخاص للقسم الحلال
والحرام لا يرجح شيئا على هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني لا يصدق على اكل الميتة انه فرد للاكل المنقسم الى نوعين معنونين بعنوان
خاص معلوم على النحو الذي تقدم ولا على نفس الميتة انه فرد الكلي منقسم كذلك فلا بد للشيخ من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال
حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا
نقول هنا ان الشيخ ره حمل الحلال البين على الذي لم يختلط في الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك لانه على هذا التقرير يلزم من الخلط
من زمان آدم الى عدم وجودهما في الواقع اقول الحق ان المراد بالحلال البين ما علم حاله وتبين حله من حيث ذاته المخصوصة
لا من حيث انه مشتبه على النحو الذي سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا بينا لا مطلقا ويكون ما يمكن
الاجتناب منه شبهة وهي واجبة الاجتناب عند البعض ومستحبة عند آخرين مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بينا كالبحر من الماء
وظهر ما قلت الكلام على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب اجتناب ما يمكن التحرز منه ولو حملناه على
الوجوب لقلنا المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث الحكم الواقعي وان جاز عدم الاجتناب في الحكم بالاباحة للعمومات التي قدمناها او
وضوح دلالته هذا الامر البليغ على ان المشتبه حكمه الشرعي في نفس الامر لا ينكره وانما النزاع في الافتاء واما الوجه الرابع فالظاهر ان النهي
ما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكون الحرج منفيا في هذا الدين وما لا يلزم منه ذلك لا يصير الاجتناب سببا للوسواس لبعض
ويؤدي بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول لا انه مأمور وعلى وجوب اجتناب الشبهات ممنوعة ودعوى
شمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلاثة مسلم ولكن خرج ما لزم من اجتنابه الحرج من الشبهة ودخل في الحلال البين بعض
الكتاب والسنة والاجماع واما غيره فداخل تحت الشبهات ولم يخرجه تلك الاحاديث لانها تدل على كونها حلالا ولا منافاة
بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين والشبهة واما الوجه السادس فنقول ما ذكره من استحباب اجتناب
البعض وعدم الوجوب الاكتفاء في البعض وعليه الكل وان كان ارتكاب البعض كرها ووجه جمع كما ذان يتي بل

انه روى ابن بابويه عن [illegible] ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على
فيه [illegible] قال رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة [illegible] الرواية [illegible]
[illegible] الحكم الواقعي او عدم الافتاء وان جاز العمل لنفسه [illegible] في كتاب التوحيد [illegible] محمد بن علي بن بابويه [illegible]
[illegible] محمد بن عيسى عن [illegible] عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا [illegible]
[illegible] الله [illegible] واسكانه فيما لا يعلم [illegible] البلوى كنجاسة ارض الحمام ونجاسة الفارة ووجوب قصد السورة المعينة [illegible]

هو اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام ع لم يسئل عن هذا اللحم مثلا هل هو مذكى او ميتة وسئل عن الحل
او الحرمة فهو مسلم لكن لا يفيده الا الفرق بين قسمين من اقسام الشبهة وان اراد انه ع لم يسئل عن اللحم المتردد مثلا هل هو
حلال ام حرام فليس الامر كذلك الا ترى انه ع سئل في كثير من هذه الاحاديث التي كلاما فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب
واما الوجه الثامن فقد ظهر جوابه مما مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي وهذا هو
الذي لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتامل قوله ره قال ابو الحسن ع الى لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على ما زعمه البعض ارجع
المص ره في البين وتكلم فيه واقول انه ع امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من الجائز ان يجتهد الجاهل ويحكم بمقتضى رأيه
سئله الراوي عن علة هذا الامر فاجاب ع بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبي ص اتى بما يحتاج اليه الناس فظهر ما يكتفى به
من في عهده واودع حكم ما يحدث بعده فيما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته ع فاللازم على الجاهل ان يطلب من
عندهم وانت تعلم ان حكمهم ع بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص خاص او عام فهو مباح من الاحكام التي اودعها
عندهم وهو الحكم الواقعي للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه شيء الحلال مثلا استعمال الحشيشة
حكمه الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع حراما من الحيثية الاخرى اعني من حيث انه استعمال الحشيشة مثلا فعلى
هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم من الحيثية الاخيرة وهذا الذي قلناه كان مراد المص ره وان كان
مقابلة قوله او الافتاء بحرف الترديد لقوله بتعيين الحكم الواقعي توهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على النحو الذي
قلناه قوله ره هل عليه شيء قال لا اقول يدل كبعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من الا يكلفه
معذور في شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني ومن لم يرشد اليه ووقوع النكرة اعني شيئا في سياق النفي يدل على عذر الجاهل مطلقا
قوله واما الفاضل الى انت اذا تأملت بما قلناه سابقا يظهر عليك في هذا الكلام ولكنا لا نكتفي به بل نوضحه فنقول ان المص
بنى كلام المحقق على انه يريد ان الادلة المذكورة ثم بيان حصر الادلة الواقعية في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص
وان بعد الفحص وعدم الوجدان يظهر خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غيرهما ثم فصل فقال بعدم
السبيل الى بيان المقدمتين فيما لا يتم به البلوى وبالسبيل فيما يعم وعلل الاول بان النبي ص اودع كل ما جاء به عند
خلفائه عليهم السلام مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم عليهم السلام لم يظهروا الا بعض الاحكام وعلى هذا يلزم عدم
حصر الادلة الواقعية في الواصلة وهو اعني الانحصار مبنى المقدمتين ورجعهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا
الذي قاله فيما لا يعم جار فيما يعم اذ لكل حكم في الواقع من النبي ص مودع عند عترته الطاهرين ع فلا يكون دليله انهم ص حصرا

فيما وصل الينا

في هامش: [illegible]

تم [illegible] الاول

[illegible] بالقسم الثاني يصح بهذا القسم ايضا فلذا لم يفرق بينهما جماعة وعدوهما واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد
على معان الاول الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة الثاني الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة
ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع كما ذكر الشهيد الاول في قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم
في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم في البيع

فيما وصل الينا وما ذكره في بيان السبيل لا يدل الا على ان حكم الشارع فيما يعم مع عدم وجدان دليل
عليه ليس مخالفا للاصل يعني عدم الحكم في الواقع يعني اتحادهما في المقتضى وهو عدم وجوب شيء من الفعل
والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين يثبت بهما عدم الحكم في الواقع قوله ره وعده وجها
قدم ما يغني لشرح هذا الكلام وما فيه فتذكر قوله ره واعلم ان الشهيد الثاني الى واعلم ان المعاني التي يحمل على
الاصل كذا او كذا او يضاف اليها الاصالة فيه لا اصالة كذا وكذا وقد ضبط منها الشيخ المحدث الحر في
الفوائد اثنى عشر معنى ومع ضم ما سيذكره المص ره من اصالة عدم الشرع واصالة عدم تقدم الحادث تصير
اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم في واحد واحد ان شاء
الله تعالى الاول اصالة عدم الشيء الحادث الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل
وجودي الى ان يثبت دليله الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص العام الى ان يثبت
المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت القيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاد الشيخ المتقدم ره
السابع نفي الاشتراط بشرط مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احد السابقين الثامن نفي مطلق
الى ان يثبت دليله التاسع نفي تغير الحكم الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم
الشرعي اثباتا ونفيا العاشر نفي تغير الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها وهو المسمى بالاستصحاب في جزء
الحكم الشرعي اثباتا ونفيا الحادي عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث عشر الدليل
كالبرهان والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كما في اصل حريز واصل محمد بن مسلم اذا عرفت هذا فنقول
اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المتحققة في متن الاعيان ونفس الامر المقطوع بها السابقة بالسبق
الزماني هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شيء فقد اثبت له عدما كذلك ولا احتياج لم
الى غير ذلك وهذا اعني كون عدم الحادث ازلا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع هذا اليقين الا بالعلم بوجود
الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او
اباحة او غيرهما فالفقيه يمكنه ان يقول ان قبل ورود الشرع تحقق عدم حكم اصلا في فاطلب استمراره الى
الآن فالمظنون عندي عدم الحكم في الآن ومرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث
ثم ابقاء ما كان على ما كان فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه قد عرفت من انه لا يجوز للفقيه

في هامش: [illegible]

تم [illegible] الاول

التعويل على ظن البقاء فى هذه الصورة على تقدير تسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين
باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن الدليل الرافع للاصل والثانى ان هذا لا يتم على اصولنا
لما ثبت من ان الشارع جعل لكل شئ حكما واما القسم الثانى فمثاله كما سيذكره المصنف الماء
الذى وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده فنقول
الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول العقل كلى انا
لما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث فى متن الواقع واستصحبناها الى الآن الذى
علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون الراجح عندنا فى كل آن سابق على ذلك الآن العدم فيصح ان
يقول الاصل عدم وجود هذا الحادث فى الآن المتقدم على الآن الذى علم او ظن وجوده فيه فى الآن
المتقدم على هذا المتقدم وهكذا الى ان يرجع القهقرى الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث
آخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا عدم انقطاع استمرار العدم الازلى لكل حادث
بتوسط حصول وجوده فتقدم الحادث على غيره او سبق وجوده بالنسبة الى الآن الذى علمنا او ظننا فيه
الوجود فليس التقدم والتأخر نسبيا الى امر مغاير للحادث اما اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم بوجود
واحد منهما فى آن وارتفع لاجله القطع او الظن الحاصل بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود الآخر فى
الآن الذى بعد ذلك الآن مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الآن المتأخر هل هو آن حدوثه وخروجه من
العدم الى الوجود ام هو آن ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك الآن بآن او بزمان فهل
يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا استمرار عدم الحادث الثانى الى الآن المتأخر الذى انكشف فيه وجوده
علينا ولا نجزم بذلك الرجحان لاصل احتمال ان يكون حدوثه فى آن متقدم على ذلك الآن واما الحادث الاول
فقد انقطع العلم او الظن بعدمه فى الآن المتقدم فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث فالراجح تأخر
وجوده وهو معنى اصالة عدم تقدمه على الآخر ولنوضح هذا فى ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء ووقوع
النجاسة فى الواقع قطعنا استمرار هذا الامر المقطوع به فى جميع الازمنة الى الآن الذى رأينا فيه النجاسة و
هو آن بعد آن الاستعمال وكان من المحتمل عندنا ان يكون آن الواقع فى نفس الامر عين آن الاستعمال
او متقدما عليه او متأخرا عنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الوقوع الى الآن المتأخر عن

فى معانى الاصل

فيه ان الحادثان وقد كانا
قبل الاستعمال يقينين بعدم
تحقق وقوع النجاسة

وما اظهروه ولم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه فى نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والجبابرة الكفرة لم يتم هذا الا ان تم عند الحاكم القائلين
بان النبى صلى الله عليه وآله اظهر كما جاء عند اصحابه وتوفرت الدواعى على اخذه ونشره ولم يقع بعده فتنة اوجبت اخفاء بعضه او يجر غلو بعض الوقائع عن الحكم الشرعى
او انتبع الفقيه ولم يجد الدليل على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعى فيها فى نفس الامر وهذا عندنا باطل لان النبى صلى الله عليه وآله اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة ولم يخل واقعة من حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص لكن الناس بسوء اعمالهم وآرائهم وعلى هذا فالمكلف
يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم فى نفس الامر ثم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما فى نفس الامر لانه تكليف بما لا يطاق وقول
كثير من كبير من مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند التتبع وقصة كتب ابن ابى عمير مشهورة قوله ره وما اظهروه لا ان
اراد عدم تمكن الجميع لما فى نفس الامر فممنوع وان اراد اختلاط الواقع بما صدر للتقية او غيرها فمسلم قوله ره ثم هذا الاقدر
تقرير الدليل على مذاق هؤلاء قوله ره اظهر الله سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المتبحرون انى اظهر صلى الله عليه وآله جميع
ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا الكوفى ولما يقيس كما هو المنتظر فان قال هم قيسوا فلم ينكر بعضهم القياس مع توافر
الدواعى على الاذن فى القياس يقتضى تواتره وان لم يظهر وكم من جاهل منا وتجاهل يعوذ بالله من القول بكيف يسوغ
ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم مع انه قدم بقياس فما او يستحسن قوله ره وتوفرت الدواعى الى ان كان الامر كما
تظنون وليس كما تظنون فما الاحاديث لم تصر متواترة ولو بالمعنى قوله ره ولم يقع بعده صلى الله عليه وآله فتنة الى اللهم انت المستعان
واليك المشتكى اى فتنة اعظم من انتقال الخلافة حتى استخلفوا معوية وسبوا من هو على الحق والحق معه عليه السلام
ووضعوا الاحاديث على وفق هؤلاء الظلمة فما المانع من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذى لا يتحرج من الكذب
والافتراء على الله ورسوله صلى الله عليه وآله ويتحرج عن اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال من حدثت منهم الفتنة واما من وقعت عليهم من الائمة
فهم من الاشقياء لا يشك ما مضت مائة بل اقل منها الا وهم مع مصيبة عظمى وبلية كبرى كفرعون وهامان ونحن فيها من زمنهم
الى يومنا من سنة احدى واربعين بعد المائة والالف كم من مؤمن مقتول وصبى مأسور ومال منهوب وفرج
مغصوب وكتب محرقة وقلوب محترقة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة وانصر هذه العصابة المنضعفة
وقرب الفرج وانت قوله ره ثم يعلم الى قدر ما يدل عليه قوله ره كل شئ مطلق الى قوله الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعى
الواقعى فهو مباح غير مشروط بكونه فى نفس الامر من حكم الا بالخطاب بيانه عند من يقول باستحالة تكليف ما لا يطاق الى اهل
آخره وذكر الاحاديث للتأييد والمناقشة فى دلالتها الا ينبغى من المحصلين ثم قد قيل بجواز ما لا يطاق او كان المكلف
ولا يبعد الآن الكلام فيه فالذى يليق المنازعة فيه هو ان بعد ورود الشرع وحكمه على جميع الاشياء بالحل والحرمة هل
منه حكم عام لما لم يصل الينا حكمه بخصوصه اولا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم او التوقف وقد اشرنا سابقا
الى هذا او تغيير المسئلة على هذا الوجه او الوجه اثبات حكم لبعض افعال المكلفين فنقول ذهب مشاهير علمائنا الى
الاباحة ولا ينافيه تقريرهم باولوية الترك ان لم يعارضها امر آخر واستدلوا عليها بامور منها هذا الحديث وجه الدلالة
هو ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء كما اسلفنا يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظاهر واما الاخبار فلان
اخبار المعصوم بان ما لم يصل اليكم النهى عنه فهو لكم غير مشغول الذمة بلزوم الترك فحكمه حكم الانشاء فى الاباحة والقول بانه

عليه الاخبار الكثيرة روى ابن
بابويه ممن لا يحضره الفقيه من اول
الفرقة بالفارسية من القائم
قال كل شئ مطلق حتى يرد فيه
نهى

فيما لا نص فيه

وفى باب الاستطاعة من كتاب التوحيد فى الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخطاء و
النسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا
بشفة وهذا الحديث مذكور فى اوايل من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر فى باب التعريف
والحجة والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلام
قال ما حجب الله علمه عن العباد
مخصوص بالخطابات الشرعية يعنى ابقاء العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على
ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهى عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا
يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو كان لنقل حكمه او حمله على التقية
او القول بانه لا مصداق له لورود النهى عما لا نص فيه فى احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا
يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابه هذه فانه كان
خلاف الظاهر لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد
فيه نص وسينقل المصنف ره تلك الاحاديث ويتكلم فيها قوله ره قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع الخ ودلالة هذا الحديث على
رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية وغاية ما
يمكن ان يتوهم ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط قد علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك
ما يحتمل الوجوب فهو وفاقى الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام
او الظهر والجمعة ويستثنى من ذلك ما لو وجب وطى الزوجة واشتبهت بالاجنبية او وجب قتل شخص واشتبه
بالآخر للقطع بتحريم وطى الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه
مخصوص بغير صورة الاشتباه ولذا ورد النص بعبادتين واكثر فى صورة اشتباه القبلة والفائتة
والثوبين هذا وسيجئ انشاء الله تمام الكلام فى تلك الاحاديث قوله ره ما حجب الله علمه الى آخره الا معنى لوضع
نفس الشئ المحجوب بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا
وتركا فظهر ما فى قول بعض الافاضل من ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم
بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا الاثر يحتمل فيه انتهى
ويحتمل ان يراد بما حجب الله الامور الغامضة التى لا تصل عقولهم اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط
التكليف بتعلمها والتفكر فيها والا ظهر التعميم او التخصيص بالافعال التى لم يعلم احكامها الشرعية قوله ره قال
ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم الى لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد
عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة التكليف بما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف
بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث فى الواجب اذ فيه وفى المستحب من الحمل البعيد ان يحمل

فهو موضوع عنهم ومنه
الرواية فى الكافى فى باب
حجج الله على خلقه وروى
ابن بابويه ايضا بسنده عن
حفص بن غياث القاضى
قال قال من عمل بما علم
كفى علم ما لم يعلم

فيما لا نص فيه

وفى النوادر من المعيشة من الكافى بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام
قال كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه
بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه عليه السلام ايضا

على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط واما ان احاديث التوقف لا الاحتياط لا تقبل
شيئا مما يجوز فيجئ الكلام فيه انشاء الله قوله ره قال عليه السلام كل شئ الى قوله الموصوف بالذات بالحكم الشرعى من الحل والحرمة
هو بعض الافعال الاختيارية الذى ليس مما يضطر الانسان اليه فى بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد
حل الفعل المتعلق به وحرمته ولما كان هذا البعض مشتملا على سبب حل الفعل او حرمته يقال له الحلال او الحرام كالحيوان
والنبات والجماد وكلها اذا كان متعلق الفعل الا ان يكون من الامور التى فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلق الفعل
فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعى من غير ملاحظة متعلقه مثلا اى للاكل على التخمة انه حرام
ويلاحظ فيه حال المأكول فربما كان حلالا والاكل مع الرغبة وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما
كان واجبا عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة المأكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعضا من ان هذا البعض من الافعال
ان لم يرد حكمه نصا بلفظ خاص ولا بلفظ عام ولم كونه فردا له يصدق عليه انه من جملة الاشياء التى تنقسم الى الحلال والحرام
كان متعلقه مندرجا تحت جنس له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة الآخر
ام لا فالاول كاكل اللحم المشترى من سوق المسلمين مثلا والثانى كاستعمال الحشيشة التى اشتهرت فى هذه الازمنة مثلا
لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا نص فى حكم اللحم الذى اشتريناه وهو يحتمل ان يكون
فردا من الصنف المذكى كما يحتمل من الصنف الآخر واما الحشيشة فلم نظفر بجنس يدل على الحل او الحرمة فى نوعين او صنفين يحتمل
كونها فرد الواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا ريب فى انه يصدق على كل من القسمين
انه شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا الشئ اما حلال واما حرام وانه من جملة
الافعال التى يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتراك القسمين ايضا فى ان الحكم الشرعى المتعلق
بهما غير معلوم ويفترقان فى ان الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثانى فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المردد بين الميتة
والمذكى هو حلال او حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من المذكى فحلال وان كان ميتة فحرام
بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير عقد القضية الشرعية والعقل لا يرجح اباحة القسم
الاول وحرمة الثانى او التوقف فيه بل لو فرضنا استعمال جميع اللحوم مع القطع بان فيها ميتة والمذكى الجميع لجزمنا بالحرام
ولو فرضنا استعمال جميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد مضمون
هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله عليه السلام كل شئ فيه حلال او حرام هو لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل

فيما لا نص فيه

نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشيا كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم لك البينة

فقوله ع كل شي فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وذكر الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وما كان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سوا علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شي فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى قسمين وتحكم على احدهما بالحل وعلى الآخر ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شي نعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج فرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين هو فذلك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشي الجزئي المعين ويكون المعنى انه يحتمل الحل والحرمة للاشتباه في كونه فرد الحلال او الحرام مع العلم بها بالنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص منهما والاول اعم والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس سره وجه تلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة نحو في باب انه اذا اشتبهت افراد الحلال افراده من افراد الحرام منه فالجميع حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول والاحاديث فيه كثيرة ولا ينافي ما مر من وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا ترى الى قولهم ع هنا كل شي فيه حلال وحرام فعلم ان المفروض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده مشتبهة والا ترى الى قولهم ع هناك حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة لم يبق للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام واشتباهها بها من زمان ادم ع الى الآن ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين كما قلناه ولا لنه واضحة وقال ره في الفوايد الطوسية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وما وجه دلالة الدليل على

التقسيم

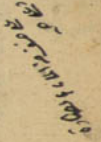
فيه حلال وحرام يحتمل احد معان

بموضوعات الاحكام كالماء طاهر من الاشية وذكر للفرق غير ذلك [illegible]

في بحث الماء المضاف المتنجس لا نسلم ان الاصل في كل شي الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شي يدل على عموم الطهارة في كل شي الا ما يخرج بالدليل وربما يوجد ذلك في الماء المطلق حسب الا في رواية حماد السا باطي في الموثق عن ابي عبد الله ع كل شي نظيف حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول القذر الذي تعلم ولاية الخبر عليه ان الاشيا طاهرة عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا وسيجي زيادة بيان لذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخ عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاشيا الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة والوضوء بغيره ثم قال في بحث الماء الجاري اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه ايض بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشيا كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلي متعذر او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايض الثاني قول الصادق ع فيما روي عنه بطرق متعدده كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القذر المعلوم من الخبر ان الماء على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا اذا شك في كون الشي سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى يعلم انه بعض الاشيا المتصفة بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى يعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق وقد وقع نظير ذلك مفسرا في كلام الصادق ع في رواية مسعدة بن صدقة عنه ع قال سمعته يقول كل شي هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشيا كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة اقول ما ذكره ره من كون الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما قد مر واما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شي طاهر فنقول حديث عمار الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان وقوله ره القذر الذي يعلم ولاية الخبر عليه هو ان الاشيا طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا فنقول هذا الحديث على هذا الحمل يكون معناه ان كل شي علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب نظافته

في اصل الطهارة

الى ان ياتيك دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه ره ومن تاخر عنه لم يحملوه عليه اللهم الا القليل لا يقال المسئلة اصولية واثباتها بخبر الواحد مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسئلة بخبر الواحد اذ لا مانع عندي من اثبات امثال تلك المسايل بالاخبار الاحاد اذ كان ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع في الاصول يشهد الاعتبار بكذبها فلا بد من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل في الاشيا الاباحة بجواز الشرب وعدم الطهارة والوضوء منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه انه ره جعل اصل الاباحة مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ما لاقاه هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال ذمتنا بالصلوة لا تكون منافيا عنده فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلي في الشي الطاهر في الواقع وناكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول ليس الطاهر في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة وتناوله وهو عليه السلام اباح بعض الاشيا بخصوصه واباح البعض الآخر بقوله كل شي مطلق وبعدم التكليف بالايطاق ولا منافاة بين ان يكون شي طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحال بخصوصه ونجسا في الواقع من حيث الخصوصية كما مرت الاشارة اليه او الاحكام الشرعية قد تكون مرتبة بصفات اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شي في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه او مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة قريب مانوس عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وبعده واما الفرق الذي ذكره ره فمبني على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي والشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفى وتوضيحه في هذا المقام هو ان الشارع اذا حكم على صنف خاص منه بالنجاسة وكان المعنى ما لا تدري انه من الصنف الاول او الثاني فحكمه الطهارة الى ان تعلم دخوله تحت الصنف النجس وكونه بعضا منه لقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فمنشأ التردد هنا عدم العلم بدخولها معا في احد الصنفين بخصوصه دون اصل الحكم اعني تردده بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشيا المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم ان الشارع هل حكم على غير



الماء بالطهارة

الماء بالطهارة او النجاسة فلا يحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليه بها مبني على ان يكون معنى قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء او لم نعلم الحكم الشرعي في الطهارة والنجاسة فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لك العلم بحكمه الشرعي وهو النجاسة وهذا المعنى بعيد غير مانوس ثم جعل ره الحديث الذي نقله شاهدا على المعنى الذي استقربه هذا توضيح مراده قدس سره وقد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله ره لا لاستقذار قال الشهيد في القواعد فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية المرضة وبالتوصل الى الفرار يخرج الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا من النفس لان نجاستهما بالفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار قوله ره والبدن متلطخ باي شي كان اقول اذا كان المراد من الماهية الصلوة المقيدة بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل مع كون البدن متلطخ باي شي كان بل اللازم ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه الحركات والسكنات فلا وجه والطهارة المامور بها الاول ويعلم الطاهر والنجس مما ذكرناه قوله ره وكذا قولهم الاصل في الاشيا الحل مراده بالحل هو اباحة الماكل والمشارب ويستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شي وشربه الا ما اخرجه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا اي لانتفاع كان كل ما كان في الارض اي كل شي كان فهذا اذن منه في جواز تناول ما في الارض وهو الظاهر وهذا الدليل موقوف على اثبات كون اللام للانتفاع او الاختصاص اشتمال لم ولا تعميم الانتفاع وكون لفظ ما عامة ولفظ في الارض شاملة لما في ظاهر الارض وما في باطنها اما الاول فلا ينبغي الريب فيه لان كون الاختصاص من جهة الانتفاع احد معاني اللام وكونه هو الظاهر من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المص بانه لو لم يكن عاما لكان المراد الاخبار بان الله تع خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا ما غير معلوم لهم الا ان يبينه الله لهم والمكلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشي لان كل شي يمكن عنده ان يكون نافعا له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشي مع تساوي احتمالي النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفايدة وهذا مما تنزه كلام الله سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما في الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع وكميته فربما حصل من امر آخر ومن اية اخرى فيجوز ان يكون لكل شي نفع خاص لا يجوز تعديه مثل جواز شم بعض الاشيا دون اكله وقد بين الله سبحانه الحلال والحرام بلسان نبيه صلى الله عليه وآله فلا تدل الآية الكريمة على الاذن في كل انتفاع من كل شي وربما يقال ليس في الآية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شي والاستدلال

لا لاستقذار او التوصل الى الفرار والتوالفات من الشهيد الاول في قواعده فالشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا للعورة تحصل هذه الماهية باي فرد كان والبدن متلطخ باي شي كان وكذا الثوب متلطخ باي شي كان فاذا اخرج بعض الاشيا وهو النجاسات بقي الباقي على عدم المنعية من الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة الاشيا مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر ساكتا عما عدا النجاسات اذا كان في البدن او الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشيا الحل لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهرة في العموم وكذا يفهم عموم انواع الانتفاع فانه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان او العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه احتمال النفع والمضرة الخ

وايضا يدل عليه قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير متن

بمثل ما قاله المص ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية جراة واي جراة قال الشيخ المحدث البارع في الفوائد الطوسية وفي بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين ع انه قال في تفسير ما خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير العموم الانتفاع يكفي في مقام الانتفاع والامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع الباغي عن الانتفاع بالميتة في حال اضطراره واما عموم لفظ ما وشمول لفظ في الارض اوان شاكلتها في هذه الاية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح ظاهر قوله ره وايضا يدل عليه قوله تعالى انما حرمت الخ اقول انما يستدل بهذه الاية مع ضم آية اخرى اليها وهي قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال انه تعالى وقد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى كما ذكره وجه فانظر ان المحرمات لما فصلت فيها والا فلا وجه للانكار على الاكل مما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس منها فعلى هذا يكون كلما ليس داخلا فيما ذكر في الاية المفصلة حلالا وهو المطلوب اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه بلسان النبي ص يفهم حلية ما لم ينص على حرمته النبي ص اللهم الا ان يقال ان كلما وقع النزاع في حرمته وحليته قد نص النبي ص على حكمه لكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل فيرجع الامر الى ان ما لم يصل حكمه الينا هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيان ما هو الظ فتذكر وظهر مما حررناه ان ما استدل به المص رره غير واف بالمراد ولعل في نسخته سقطا وفي بعض النسخ موضع هذه الاية آية اخرى هي قوله انما حرم عليكم الميتة والدم الاية والاستدلال بها يحتاج الى مفهوم الحصر كما في الاية الاخيرة قوله ره قوله تعالى ليس على الذين آمنوا الخ قال في الفوائد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن آمن وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل عليه الفعلان الماضيان لعدم دلالتها على الحكم في الاستقبال قطعا ثم لابد من اتصافهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله فيما طعموا او نحو ذلك صرح الطبرسي مخصصة بما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من الف سنة قوله ره وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا الى آخره حض عليه اولا بانه من خطاب المشافهة فلا عموم له اقول ولا موقع له بعد ما عرفت من ذلك المبحث وثانيا بان لفظ من للتبعيض اقول هذا ايضا كسابقه لان لفظ ما عامة والغرض من التبعيض ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على الارض بل ياكلون من كل شيء بعضه فصار المفاد جواز اكل بعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت المطلوب نعم لا تدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها قوله ره وفي هذه الاية اشعار الخ اقول يستدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه الاية الكريمة من غير تعرض لها وقد استدل بها المعصوم ايضا على اباحة بعض الاشياء ففي التهذيب عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال له يا محمد اقرا هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وحاصل كلام المص ره هو ان النبي ص رد على المشركين في تحريمهم بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه هو اشياء مخصوصة فلابد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه صلى الله عليه وآله تحريمه مباحا فظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل الا هذا ولك ان تقول ان مفاد الاية الشريفة اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين الي حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا وانا لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول كما يقتضي مقام البلاغة فذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول فهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول لكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المذكور في العقول بل يفيد ان الله اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية قوله ره بل هما قسمان تعلق بسوق في تحقيق هذا الاصل ويذكونهما قسما واحدا اوان مآل الثاني الى الاول قوله ره ولا يصح الاستدلال الخ اقول قد عرفت ان مرجع البراءة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالشواغل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا فرضنا ان يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلاقة عقلية والدليل معتبر شرعا فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة اما ان يكون من جهة عدم الملزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على هذا التقدير مثلا لو استدللنا بهذا لو كانت ذمتنا برية من الحكم الفلاني لوجب علينا كذا وكذا لدلالة العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالي مثلا او الكتاب او السنة مثلا لكن المقدم حق لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل محال فيكون التالي حق فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال وليس الحكم

ما على الارض

هو

لا اذا كان شاغلا للذمة كان يبقى في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان الحوض الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم الحادث النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى تلك الماء وقبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في زمان الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا متن

حكما من غير دليل بقي الكلام فيما ذكره المص من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل من الانائين بخصوصه في الواقع او لم يصل الينا النهي عنه لما كان الاجتناب واجبا علينا فلو كان الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كنا مشغول الذمة بشرط الطهارة او بغسل الطهارة ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما وبين الافراد وجد واما وجوبا عينيا ان انحصر الماء ولكن علماءنا مطبقون على عدم جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال ما انقطع بنجاسته وان لم يكن معينا بل كان طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك ان امتثال النهي انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلابد من اجتنابهما جميعا وكذا نقول في باقي الامثلة والحاصل مع تحقق البراءة لا القول بتحققها مع صحة الاستدلال كما قاله المص ره قوله ره لا اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول ليس كل عدم اصلا بل العدم المعلوم المقطوع به وليس عدم كرية الماء امرا متحققا مقطوعا على كريته من حيث هو هذا النوع الخاص من الجسم بل الظ ان هذه الطبيعة اول ما وجدت في ضمن الكر ثم عرض لها الانتقاص فصار بعض الاقسام غير كر فلابد ان نفرض ما اعتبر كرا بعينه بالتدريج كرا فصاعدا فلاقته نجاسة ولم نعلم ان الملاقاة هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين بالاستصحاب كما سيجيء بيانه انشاء الله وهذا يقتضي ان نحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة والشرع حكم بعدم اللزوم الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كانت متيقنة قبل وصول النجاسة اليه فنحن لا ننقض يقين عدم الكرية ولهذا قلنا بان هذا الماء مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بطهارته وكم من مظنون النجاسة قد حكم الشارع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان اصابه في الايام الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزمه حكم آخر هو وجوب الاجتناب عقلا ولا شرعا فليس المثال منطبقا على القاعدة التي استنبطها وهي عدم جواز الاستدلال بالاصل مع كونه مستلزما لحكم قوله ره ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول قد سبق ما يستفاد منه

في الانائين

الاجتناب

ملاقي الماء

فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف كما رواه شيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع

في هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح والبيان فاقول قد سبق ان العدم الذي هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخ اما ان نعلم ان الاستعمال بعد التنجيس ولكنا لا نعلم انه قد وقع قبل ازالة التنجيس او بعدها او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجيس او بعده وعلى الاخير هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقي الترديد نقول بوجوب غسل ما لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على الطهارة المائية شرعا لان التنجيس كان يقينيا وليس لنا نقضه الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان استعمال الماء كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق الثاني فنقول الطهارة ما لاقاه وغيرها مما يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك في ان حال الاستعمال هل كانت زائلة بعروض النجاسة ام كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال النجاسة بالتطهير ام قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل في هذه الصورة مشكوك فيها مع انه كان اليقيني الطهارة واليقيني حصول النجاسة المجملة سبق النجاسة بل يحصل نفس الماء كذلك لا الماء الذي استعملناه قوله ره فان قلت لم لا يكون اللازم الخ اعلم ان القائلين بوجوب التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعني ما لا نص فيه من الشارع بل قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التي يمكن استنباطها من متشابهات القرآن وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها مما ليس على حجيتها دليل معتبر عند الشارع واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واشرف المكرر وما ذكره المص ره فمنها ما رواه عن حمزة بن الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى صلوات الله عليهم حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في جملة حديث قال لي يعني ابا عبد الله ع من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت من التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احمد قال روي عن المفضل بن عمر قال ابو عبد الله ع من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر ع في حديث انه قال ايها الناس ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرائض وضرب امثالا وسن

سننا الى ان قال فان كنت على بينة من ربك وتبين من امرك وتيقنا من شانك فشانك والا
فلا تروس امرا انت منه في شك ولا شبهة وعن ابي عبد الله ع قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا
لم يكفروا وعن امير المؤمنين ع في كتابه الى عثمان بن حنيف فانظروا الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه
عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه ع ايضا قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ع
ايضا قال من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق ع عن آبائه
قال قال رسول الله ص في كلام طويل الامور ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه
وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات
بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات وعن ابي جعفر الثاني
قال قال جدي رسول الله ص يا ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة وحرامي حرام الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله
في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت
له مروته ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه
الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث
وعن الرضا ع قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغراهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى
من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلك من مأمن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف
عند التحير ورد ما جهلوا من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني آل محمد ص وهم الذين يستنبطون منهم القران ويعرفون الحلال والحرام
وهم حجة الله على خلقه وفي الذكرى قال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذكره احاديث اخرى
قريبة مما ذكرنا بحسب المضمون والجواب عنها انا نتكلف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونتثبت ونتوقف
ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن في حكمه ما لا نعلمه من حيث هو مبهم الحكم بل نعلم حكمه من حيث انه كذلك
وهو جواز العمل مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن بما بينه من ربنا
عز وجل بينه كما تم صلوات الله عليهم وهم الشهداء اولنا في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث مفضل
حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو الاحتراز عن المال المختلط الشبهة لطلب زيادة التقوى

لما روى الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن
يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه و
في الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من
اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه

والورع كالاكل من مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الصادق ع ان الشبهة في المسائل التي
اشتبهت ماخذها واختلف فيها الاقاويل فالاخذ بها من دون رجوع الى الائمة الهدى موجب للهلاك
كما يرشد اليه حديث الرضا ع ايضا وبالجملة لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة
وهو الحكم المتعلق بالعنوانات الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث
هي شبهة معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انه لزوم الترك ونحن نقول بجواز
الفعل مع اولوية الترك وما استند اليه تم به على ما ذهبتم اليه لا يدل كما مرت الاشارة اليه وسياتي ايضا
في كلام المصنف ره وما استند اليه الشارح على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعي الى تاويله او حمله على التقية
وكيف يحمل عليها مع ان العامة ايضا اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود الشرع للادلة النقلية
وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف لذلك قوله ع فرد الوقوف عند الشبهة الخ الظاهر ان قوله ع ان اوّل الخبر
واوفق الى نتيجة لما تقدم فملاحظة نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينها يمكن ان يكون غرضه ع انه اذا بلغكم
عنا خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب الله ويخالف الاخر فالموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه
الشبهة لاحتمال كذب الراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره والمراد بالوقوف عند هذه الشبهة ترك
الخبر المخالف له لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وصوابا فعليه دليل قاطع ونور ساطع في
الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه فاذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه نصان متعارضان
ويحتمل ايضا على الظاهر ان يكون المراد ما اختلف فيه الآية فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان
على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فبعد النظر عليها فخذ الموافق واترك المخالف فقد
ارتفعت الشبهة والظاهر ان المراد من الكتاب هو المحكمات منه التي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها
واما المتشابهات منه فان عارضت محكمة بسبب بيان اهل الذكر ع فحكمها حكم المحكمات في نفسها
فلنا ملاحظة الموافق لها والمخالف واما لم يقرر كذلك فلا رخصة في تفسيرها عند انفسنا قوله ع يرجئه
حتى يلقى الخ فان قلت لا يخلو المكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ بقول الامر والثاني هو
العمل بقول الناهي فالارجاء الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما
هو مقتضى الاخذ بقول الامر والناهي ويدل على ان غرضه ع ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذي

وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي آخر حديث عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي آخره ايضا بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين
المختلفين قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي باب النهي عن القول بغير علم
بسنده عن ابي عبد الله ع قال اياك وخصلتين فيهما هلك الرجال اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وفي الصحيح عن

عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وبعض هذه روايات الخ مذكورة في هذا الباب الذي بعده اذ يكون الحكم العمل بالاحتياط كما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل

ستقله وقوله ع فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك ايضا والا لم يكن له
يكون غرضه ع هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من حيث عدم
ثبوت التكليف يكون في سعة لا يضره الترك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث
وتركه فقد تركه من حيث انه مطلوب الشارع لكن بهذا الحديث لا يجزم النهي والفرق ظاهر او ربما كان في
الواقع واجبا مامورا به وايضا هذا الترك مندوب الى الاول قد يكون واجبا لحرمة الفعل وبالجملة فيدل
انه اذا كان شيء محتملا للوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل
الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال للنفس المستعدة فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد
بحاله لا يسامح الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالكلية فاذا عدم لا يعود فتامل حال الجاهل
بالجهل البسيط ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب واعتبر وقد نقل عن بعض العلماء انه ايضا يقول ان فعل الحرام
اسهل علينا من ترك الواجب ولم يظهر وجهه لي قوله ع بايهما اخذت الخ الظاهر والله اعلم انه ليس المراد والاخذ
بايهمات أي من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما المستلزم لجواز الفعل والترك لان قوله ع من
باب التسليم يأباه بل المراد انك لا ترد هما ولا تنكرهما ولا تشك بل ترد علمهما اليهم ع وتنقاد له ع وان كان
بالنقيضين على الظاهر مثلا او ربما كان المشخصين اوفي وقتين او لمصلحتين او لغيرهما وتعمل بواحد منهما
من حيث انهم امروك او نهوك فيقبل الله تقواك لم تعمل بحكمه الواقعي وربما في هذا الرخصة ارتكاب
الحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالكلية اذ بهذا التسليم والانقياد استعداد للكمال والتقرب اليه تعالى
والى من اصطفاه عز وجل لا يدانيه كمال واستعداد والحق في هذا المقام نظير لهذا الكلام حب علي حسنة
لا تضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة ع وفداه ابي وامي ونفسي ومالي واهلي الخ
قوله عليه السلام حلال بين الخ العلامة ره يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله للدلالة القاطع او الدليل
المعتبر شرعا عليه ولا دلالة ولا امارة ثابتة على منعه ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله للدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين
اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشارع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا
قد حسن عندنا الاجتناب فيه لا عن ارتكاب القبيح في ترك الشبهة يعني المحتمل نجا من ارتكاب الحرام الواقعي
وان لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب الحرام الواقعي انما لا ارتكابه لجميع الشبهات

بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط يدل على جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم العمل بالبراءة الاصلية وروى ايضا في
بحث المواقيت عن الحسين بن محمد عن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل
ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق
الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائط لدينك ولا يخفى انه صريح في الاحتياط ونقل محمد بن جمهور الحساني في كتاب

عوالي اللئالي انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ... اذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك

ومنها الحرام يقينا اذ من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر حلالا في الواقع مع ان اخبارهم ع
باقية فيها او انه يكفينا او لغلبة الحرام فيندر عدم ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز مبالغة
والمعنى كاد ان يرتكبه فاذا ارتكب هلك من حيث لا يعلم اي لكون هذا الارتكاب سببا قريبا للهلاك بل لكونه وسيلة
وسببا بعيدا او فعل الحرام او الشرع الخبيثة النفس تتهاون حتى توصل الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن يهلك ولا يعلم
يعلم بها بلا كره مع كونه سببه فيها فيدل هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما يشير اليه
المص ره وان فعل الحرام الواقعي مؤثر وان لم يكن حراما على الظاهر وحل الحلال والحرام على الماكل والمشارب
ونحوها فاحشة ليس ذلك البعيد ويكفينا قوله ع بل عليهما جميعا رد لقول السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثاني
ولما كان العبارة مجملة بين المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في
الافتاء بحكم الله الواقعي فلا ينافي قوله لم ادر ما عليه حكما او قوله ان شغل الذمة بازيد من الجزاء الواحد
يحتاج الى دليل فلما لم تجد ولم تدر فانت في سعة من ترك الزيادة لقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا امثاله
بالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل يتمسك به الى ان يظهر خلافه ويحتمل الاحتياط في العمل اذ الامر
بين الجزاء والجزاءين والعمل بالاخير احتياط مستحب ولا انه يثبت هذا الاطلاق على ازيد من الاستحباب ممنوع وهذا
ايضا يفي جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عما سيقوله المصنف ره لا في شغل الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك فيه
وليس عدم الزيادة امرا معلوما في وقت ما حتى يتمسك به وتطلب الدليل على الزيادة او شغل الذمة بالجزاء الواحد
وبالجملة او امران علم ان الاولوية لاحدهما على الاخر وغرضي بيان الظاهر من الاحتمالين مع ان الاحتياط
بلا تغيير يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به قوله ع ارى لك ان تنتظر لا يمكن ان يكون هذا
الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة الاصلية لا على ان الازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشيء في
الافق اعني عدم دخول وقت صلوة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها وتوجهها امر معلوم ولا دليل على دخول
الوقت واشتغال الذمة الا يقين وذهاب الحمرة او الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائن في ذروة
الجبل المحسوس لا ما يكون من الشمس او من الشفق الاحمر والاشتغال بالعبادة قبله هو الذي صدر عنه ع
ومن اشار اليه بقوله واياك ان تدين الله بالاتعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لا اشتراط
العلم بدخول الوقت في جواز ايقاع الصلوة فكانه ع قال له ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم

الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث قلت الجواب
اما عن ادلة التوقف فانه لا يمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في
الشبهة اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص
قياس باطل عند العاملين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع

التاخير عند الشك في دخول الوقت قوله ع فخذ بما فيه الحائط الى آخر هذا الحديث الشريف الذي يجيء في الباب
السادس روايتان اوليهما فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذا فتخير احدهما
فتاخذ به وتدع الآخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى
ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوي فرض الحديثين المتعارضين
على النظر سواء دل احدهما على فعل شيء والآخر على تركه ام دل احدهما على فعل شيء والآخر على فعل ضده فسأل المخرج
منه فاجاب عنه بلزوم الترجيح وبين له المرجحات ففرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع فاذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله يعني اذا لم يمكن الترجيح
فيتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فارجه العمل ولا تعمل بواحد منهما
الحديث ويجيء مسندا بتمامه في الباب السادس فان قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل والترك او بفعل
شيء وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين او تركهما معا لا لزوم الترك
وظاهر الخبر هو الثاني قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك لا التزام الترك
الذي هو قول الثاني كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة آخر هذا الحديث على احد الاحتمالين الآتيين على
ان الترك كان مطلوبا لكان بطريق الاستحباب قد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا دل احد
الحديثين على طلب الفعل والآخر على طلب الترك واما اذا دلا على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده الخاص او مستلزما اياه يكون بسبب ترجيح الترك ما تقدم بيانه من غير خفاء وعلى تقدير عدم
الاستلزام نقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم ينقطع بوجود المعارض
بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وبهذا القدر
يكفينا ويجري ما قلنا من سبب ترجيح الترك وما لم يكن متعينا تركهما معا هذا بيان التقرير على تقدير
الرواية الاخرى واما بيانه على الاصل من قوله ع اذا فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الآخر فيحتمل ان يكون
المراد اختيار واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد قوله ع في خبر آخر بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك كما قد بيناه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين
بناء على الاصل ومقتضاه قوله ره قلت الجواب اما عن ادلة التوقف لا قد يستدل للعمو قدس سره

وثانيا بان قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التي قد بعضها اخرج ما لا نص فيه
عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة منه

على نفي الحكم الشرعي يعني عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل
فالاشتغال يحتاج الى دليل وما لم نجده فلا تكليف اذ تكليف الغافل قبيح ثم اعترض على نفسه
بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روي عن النبي ص الى آخره والظاهر
ان هذا معارضة لدليله وتوجيهه ما هكذا ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب التوقف للادلة
المذكوره ووجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف به فظهر نقيض قوله ما لم نجد عليه دليلا لا تكليف
به ثم منع الصغرى مهنا واسنده بقوله اذ ادلة التوقف الخ وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل
عليه ليس كحلال بين ولا كحرام بين لاحتمال الحرمة فهو شبهة للحصر المستفاد من قوله ص حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان الظاهر مما ذكره انه فهم
من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة
ما فيه نصان متعارضان فما لا نص فيه ليس من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل
ما فيه نصان فهو شبهة ولا تنعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه
التوقف لكونه شبهة ولا يدل على الذي ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصان متعارضان مثلا
فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس والحاق قوله ره وثانيا الخ
حاصله انا سلمنا ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله ع كل شيء وما حجب
الله الى آخرهما خصصتا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهي اخص من
الشيء وما حجب الله والاول ظاهر والثاني لان ما يخطر بالبال فقط فهو مما حجب علمه عنا فكيف يخصص
العام الخاص بل يجب ان يخص كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي الا الشبهة وكلا ما حجب الله موضوع الا ما هي فيها
التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران ما دخل فيه عنوانهما عن حكم الشبهة فالذي
يبقى من افراد الشبهة حتى يتوقف فيه قلت كل شيء مطلق فهو في قوة قوله كل ما لا نهي عنه ولا امر به اما الاول
فلقوله ع حتى يرد فيه نهي لصراحة هذا الكلام في ان المراد بالشيء ما قلناه واما الثاني فلان افادة
ان ما يجوز فعله لا فائدة فيها وحاش كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة
فتخصيص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر ظاهر وكذا نقول في كل

والتوقف ... وتعارض النصان

امر به

وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فيقتضي عدم وجوب التوقف في الشبهة المذكورة
ايضا نظر ظاهر ورابعا بان الحرام ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما يخرج
ويفضي الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة
لا بطريق صيغة النهي الظاهر في الالزام فتامل والظاهر ان ادلة الاحتياط مثل الرواية الاولى ولا يمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان باجابة السيد علم استقلال

ما حجب الله ان افاده بما لم يخطر ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه ع فالمراد ان ما تفطن به و
لم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه وح نقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه او ما فيه نصان متعارضان
لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما حجب الله
لهما نقول ح يكون الكليتان اعني قولنا كل شبهة يجب فيه التوقف وكل ما حجب الله فهو موضوع متساويين
الموضوع متناقض المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج
ما لا دليل عليه من الاولى بخبر كل شيء مطلق بنحو ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف
صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل كذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب الله علمه عنهم موضوع
الا ما فيه نصان متعارضان قوله ره وثالثا الخ يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير
عند تعارض الامارتين فان توقف ترك العمل ينجي من ارتكاب الحرام وعلى اختيار العمل باحد الخبرين من باب
التسليم لم يكن آثما مع انك حكمت بلزوم التوقف قوله ره ورابعا الخ هذا اقرب الاجوبة وان لم يكن هو الصواب
قوله ره واما عن ادلة الاحتياط الى قوله وثانيا اقول تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو
يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بالاكمل الفرد اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بالجملة
ان يكون اقل ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوثق ومنه ما في الصحاح
احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب في انه لا يليق في العرف الا على ما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع
بحرمته انه احتاط في الفعل او الترك وانما يليق لمن كان له خيرة في الفعل او الترك عقلا او شرعا وكان احدهما
ما يقطع بعدم الضرر فيه والآخر ما يظن به ذلك او يشك في حاله وكان عدم الضرر في احدهما مظنونا وفي الآخر
مشكوكا فيه وكان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا لانه احتاط في امره اذا اختار القطعي او الظني على
ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في اللغة ايضا كذلك الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا
تعذيب المكلف قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى قبل التبليغ بان
يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه او لا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بالطلب منه او الظن به مع القطع بانه
يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء او على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر آخر على حكم ذلك الشيء وكذا
لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظني نهي عن اتباعه ثم او بلغه

وته كل شيء الرجلين يجب العلم براءة الذمة ولا يحصل الا بجزء تام من كل واحد منهما فلا يجوز الترك فيه باصالة براءة الذمة

والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان باحدهما يحصل البراءة قطعا فانه لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان
بما يحصل به يقين براءة الذمة لقولهم ع لا يرفع اليقين الا بيقين مثله وغير ذلك ولكن يجوز التمسك بالاصل فيما لم
نقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من الرد الى الائمة والسؤال منهم عليهم السلام
لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم يترك العمل بالاصل في هذا الزمان عين دون الفحص والتفتيش عن
النص اذ هو متحقق اولا وهو غير جائز بالاجماع وفي الرواية الثانية اذ لا يبقى الا في الاولى

حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فعنه ما يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر
الذي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة
عقلية او شرعية او لا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول الكمال للمستعد له والثاني كاعطال
مستعد او للنفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب في الآخرة بما يؤدي اليه لحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب
العقاب او البعد عن درجة المقربين ومن الآخر ما يترتب على فعل المكروه مثلا في الآخرة وهذا ايضا اما ان يكون عليه امارة
او لا وليس الغرض حصر الضرر بل بيان افراده الظاهرة الرابعة الامر الذي لا نعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او
لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم
او ما عدا الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب وواحد منها وقس على ذلك
باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من
المقدمة الاولى فالخبر المورد في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك
ما يحتمل التحريم للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام في ادلة
الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب
لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما للحرمة عند هذه الطائفة فتفصيل هذا الامر وتركه لا يخاف
منه العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قاله في
وسائل الشيعة قال ره لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط
لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزومه كاظهر لان الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل وفي مقام الحرمة في الترك وفيما يحتملهما
لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا وهذا التكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه
تفصيل وهو ان الفعل يخاف منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي فما يمكن ان يترتب
عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي لا العقاب وفي الاولى اما ان يكون وجودها او عدمها راجحا عند العقل في
الفعل والترك او في احدهما واما ان يكون تساويا ومن هذه جهتها او في احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن
والاشك انه في جميع صور الشك اما ان لا يكون على احد طرفي الشك منه امارة او يكون مع معارضتها بمثلها وفي جميع صور
الظن لا بد من امارة راجحة وظاهر ان في الاحتمالات المذكورة فيه ما يشك كون وجود المضرة مقطوعا به في كليهما وغيره

الشبهة

من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك ولا العكس بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير التكليفية كما اذا كان علم
الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا او وجود الضرر في الآخر مشكوكا فيه وكذا صورة ترجيح وجود المفسدة فان كان في الترك
حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس نعم اذا كان الضرر بحيث يجوّز العقل تحمله ولذا لم يكن كذلك
فيحكم بوجوب الاحتراز فيه او رجحان الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى الحرج والضيق يشهد بذلك النقل ايضا كقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار فمن حكم باولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله ارتكب
في صورة القطع او الظن بعدم المفسدة الدنيوية او في صورة الشك التي يلزم فيها عدم الامارة او معارضتها بمثلها
وفيها مع قطع النظر عنها لان في هذه الصور يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء كضرر او فوت منفعة وهو اما
حصول ملكة تؤدي الى الهلاك في الاغلب كما اذا افضت الى الجراءة على ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد من درجة المقربين
وان كان مع عدم العقاب واما الابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو وان لم يترتب على ترك الواقعي الا عدم حصول
كمال والبقاء على الاستعداد واما البعد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب
على الاول فلهذا الحكم باولوية الترك قال العلامة ره في مبحث التراجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر
والآخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة
ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من
افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب
انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل فكاحاديث التوقف وهو الاحتياط فاقل مراتبه الاستحباب
ولا ريب ان الترك في هذه الصور مورد الاحتياط هذا كله اذا كان للنافي عن ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن
كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل على حرمته من غير ترجيح ودل الدليلان الآخران على وجوب شيء آخر وحرمته
كذلك وعلمنا بشغل الذمة باحد الشيئين فح وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله ولكن ترك واحد
منهما لا بد من فعل الآخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر
والقصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل
والنقل في هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه

عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ويمكن ان يقال ان ترك الفعلين على وجه فرضناه غير جائز فلا محيص الا بالعمل باحد الروايتين فان قلت يجب كلا الفعلين
لان اشتغال الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والآخر مقدمة
لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المتحير باحد الامرين تخييرا لا الاشتغال بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نسلم ما يزعم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر
ظاهر لان فايدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على
التقدير وان كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة
من هذا التكليف يحصل بواحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الظهر
واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب
المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب وترك الحرام معا محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل
ويكون العاقل به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الجزم فافرض
بقطع الهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الآخر حصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع والظاهر انه يختار
منهما ولو تنزلنا من الترجيح لقلنا بالمساواة وهذا على تقدير مساواة ترك الواجب بفعل الحرام وقد عرفت ان
الاول اسهل عند العقل وقد ظهر مما قررناه انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كون
احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحايط وغيرها وقد اتضح خلافه فتأمل لان المقام من مزال الاقدام
وقد يقال ان الجمع بين الفعلين تشريع محرم او كان قوله ع انما هما اثنان سعا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه
او استحبابه والجواب عنه ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين
والاول كان يأتي المكلف سبيلا مختارا ليس من جانب الشرع ويتعبد الله به والثاني كالافتاء بان هذا
حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء من جانب الشرع عليه
وبذل جهده في تحصيل الامتثال بانه يأتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع
احتمال ان يكون كل واحد منها هو المطلوب من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا ويتعبد الله به لا يصدق على
فعله التشريع بالمعنى الذي سبق وان فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته ولو قصد الجمع والتعبد به فلا ابعد ان يكون

عند المكلف ما آل ع لو على سبيل الاحتمال بان يكون من الافراد المشكوك فيها النوع من العبادة
معلوم من الشرع والذي يتراءى هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه
وانت بعد التأمل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التأمل في كونه كذلك فتأمل فان قلت لم جعل
الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعله الترك بجميع الفعلين مع ان فيه فرارا عن تبعات المرتكب
للمحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواقعي ان لم يكن واجبا علينا تبعة اخروية لا ريب في تحققها
مع ترك جميع الفعلين واما فعل احدهما فكما انه يحتمل اشتماله على التبعة اذا كان محرما في الواقع يحتمل ان يكون
خاليا منها كما اذا كان هو الواجب في الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المتحير
على ان في استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم للنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل
الثاني للتبعة كذلك مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تأملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما
من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال العقلي احدهما نفع او ضرر دنيوي او ثواب او
تبعة اخروية سواء علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما يترتب عليه شيء مع العلم بهما وتحقق كلا
القسمين في الخارج هو الظن القريب فانا نجد فرقا ظاهرا بين من لا يعرف الله ويوحده وان لم يكن
عالما بوجوبها عقلا ولا نقلا ومن يرمي الجمرة مع الجهل بوجوبه وكذا بين من يترك الاولى ومن
يترك الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل بحرمة صومه ومن ياكل مالا حراما مع الجهل بحرمته و
كذا بين من لا يفطر في الاول ومن لم ياكل محرما وربما كان في الاحاديث اشارة الى ما قلناه ولقد
رايت بعض الاتقياء يدخل ارضا لا يجتنب عن الحرام ويصلي على بساطه ولا ياكل ماله والى ما مال ان تأثير
البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تأثير البعض مع الجهل كانه امر ظاهر فاذا
تحقق هذا الاختلاف في هذه النشأة فمن القريب تحققه في النشأة الآخرة فح يمكن ان يكون المحرم
في جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام الذي لم يرخص الشارع في تركه مطلقا
من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه مع الجهل والتردد في حرمته لا يتأتى على ما ذكرت يمكن ان يكون
الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثاني الذي لا يترتب على فعله ولا على تركه فايدة او تبعة
مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم

يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه
من القسم الاول لا يكفينا للحكم بالتخيير لانا بصدد بيان النكتة في فعله الشارع بقي الكلام في
المحتمل لغير الوجوب والحرمة فهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد الاحتياط
عقلا ونقلا من حيث الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا او تركه موجب لفوته وذلك النفع قطعا
والتبعات اللازمة لترك الواجب الواقعي احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث
الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التي فيها التقسيم الى الامور الثلثة تشمل تركه لان فعله وان لم
يكن شبهة قطعا بل هو امر بين قسمين من الحلال البين ولكن تركه لاحتمال الوجوب في رجحان الشبهة رجحانا
للتوقف وهو في الترك والاجتناب انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف
في المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ره في الفوائد الطوسية لم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط
هنا وان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والحرمة نعم قد حكموا بالوجوب اذا علم اشتغال
الذمة بعبادة وحصل التخيير في نوعها كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات
وظاهر كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلافه وادعاه من الاجماع كما سننقله انشاء الله لا يتأتى ان حصول النفع
في فعل مثل هذا الامر وفوته في تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم
العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لما كان مباح
مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك في ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها مع فوت المنفعة التي
يستلزم فوتها مفسدة وهي التي يوجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الواجب في الحقيقة وهذا يؤيد
ما قلناه ومن ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب الفعل عقلا في هذا القسم
بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان
الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نسلم ان الترك محتمل للضرر ان اريد بالضرر الدنيوي اذ المسئلة انما فرضت
على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه يقبح الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث يقطع عذره
وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب
عند القطع بالضرر او الظن به وان اريد به ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالفوات في ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان

عند كيف يصنع

يمكن ان يكون

قول العلامة في النهاية في مبحث التراجيح

ما يترتب عليه

العقل والنقل قد جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط
في الفعل ايض لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث
الاحتياط دالة على اولوية الفعل او ارد هنا على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة
وامره ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة
الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة والاستحباب الى الواقف المحتملة
العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل
من حصول المضرة ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل
بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسئلة الثالثة العمل
بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا و
مع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من
سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط و
الجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل
مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل
بالاصل اولى وح لا نعلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين
ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة
ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى
تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان الاثقل اذا كان مورد
الاحتياط كيف يكون الالزام الزام مشقة لم يدل عليها الشارع مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يكفي الاكتفاء
بحكم العقل انتهى اقول روايات الاحتياط ان لم تكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على
ازيد من الرجحان لم يثبت عندي لما سيجيء في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع الذي ذكر

فيه حديث

فيه حديث آخر وغير ذلك مما سيجيء انشاء الله تع في آخر الكتاب فالزامه وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شيء
فهو محل الريبة كما قاله المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على
وجوب الاحتياط بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال الا فتاء بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل
يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال عليه ايض بما هو
قريب المأخذ مما ذكر بان يق العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح
المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا فهو واجب
يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظاهر والحق ان الراجح منه ما يستحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يستحق
تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل او الشارع وليس نحو ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا
الا بعدم لحوق الذم والعقاب بالتارك والفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل والشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل
القادر المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا
عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الآخرين مرجوحا عند الاولين فمن يغلب عليه العقل ويفعل ما هو
الراجح عنده يستحق المدح وغيرها فالقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح ايض لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما
يوهمه ظاهر الدليل فتامل هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مطلقا واما على القول المفصل فنقول الحكم
ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان
من غير طريق الى الترجيح فهما متساقطان ويئول الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء بل الامر كما
لاحظته ما ولت عليه يد حكم ما فيه نصان كذلك وقد وجدنا التخيير في العمل باحد النقيضين وان كان طريق الى الترجيح وكان
هو الاحتياط فنقول بالاولوية لما عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن
ذلك قلنا بالتخيير بمعنى التخيير والتزام ما فيه الحائطة ثم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في
الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت
يمكنك بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نسلم اشتغال الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل
اصلا او على هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه
لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لعلمنا بموجبه وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل

[illegible]

في سعة ما لم يعلموا وغير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى حضرته ع وعدمه
فالظ جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الى الآن نعلم ان المحكم ناقلا عن الاصل ومقتضاه والذمة
مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان
يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل
عنه نعم التوقف في بعض الافعال او التروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى
الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية قوله وفان اشتغال الذمة الخ قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة
يقيني ولا يزول الا بالناقل الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار قوله ره وثانيا بان الظ الخ قد سبق ان خصوص
هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط قوله ره ولكن ورد فيه نصان متعارضان اقول قد ظهر وسيظهر انشاء الله تع
ان الاحتياط في هذا القسم ايض ليس واجبا على الاطلاق قوله ره وثانيا بانه معارض للاخبار الخ اقول انا قد
امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى وخيرنا وجوزنا فعل كل شيء او تركه مع عدم النص او عدم الترجيح ومن
نظر الى المجموع وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض وسيجيء جملة من الاحاديث
وسيظهر انشاء الله جلية الحق ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل المحتمل للوجوب كلاهما مورد للاحتياط
فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص من الاحتياط وان لم يكن هو بعينه فمن قال بان الاحتياط منحصر في
الثاني وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهى وغفل قوله ره ورابعا الخ فيه بعد لا يخفى قوله ره
وخامسا الخ محل ستحسن وبالاستفادة من الصحيحة قول افضل وشاهد عدل قوله ره احدهما ما مر الخ وفيه ما مر
فراجع قوله ره وثانيهما ان لا يفتقر الخ انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس معناه الا عدم
التزام المكلف لفعل شيء او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره و
يتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي باحدهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه با
في الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي
ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ع ما حجب الله علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول
لا شك في قبح الافتراء عقلا وشرعا اذا لم يكن له حجة محتملة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جوازه
على المكلف في مقدار الحيران فان كان عليهما او دليل على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل

[illegible]

على التخيير واما قوله ويمكن ان يحتج للقول المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابههما لان اشتغال
الذمة بالتطهير بالغسل فان قيل هو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل
يقين البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بها ولا يقين بما دونها وان لم نعلم الامر بها يقينا فيجب ايضا تحصيلا
للبراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم زوال اليقين الا بيقين
فتامل انتهى لما كان بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير من دون الترجيح للاحتياط كما يجيء
انشاء الله تع في مبحث التراجيح وروايات اخرى دالة على اباحة ما لا يعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحباب الاحتياط
وليس احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكره الشيخ البارع في كتاب القضاء
من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد واخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال
الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال
النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه وجه الاقوال الثلثة وان بعض الافعال او التروك قد يصير
واجبا للتوقف الواجب الى الاحتياط بتحصيل البراءة اليقينية عليه فلو سميته بالاحتياط فلا مشاحة او اعرفت
هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا الجواب السؤال ايض معارضة ومنع ثم معارضة والمص لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث
في جملة اورادات ما توجه على معارضته ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه وهو ان الشارع امرنا
بالاحتياط مطلقا وعاما ومقيدا وخاصا من غير تنافي بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب مقتضى امره
العمل به مطلقا وعاما مورده انما هو الامر المشتبه سواء كان بسبب اشتباه وعدم النص او جهة او عدم جهة مرجحة
لاحد النصين المتعارضين سواء حصل الاحتياط بالعمل باحدهما او كان حكم الشارع فيما الاقرب العمل بالاحتياط
وقد يحصل بالعمل كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكم الاباحة التي
مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المص ره من ان ما ذكره السائل واثبت
وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام ع لا معنى للعمل بالاصل والجواب منع الدلالة تلك
الاحاديث على ازيد من الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط واجبا قوله وثانيا بتسليم
عدم جواز العمل بالاصل الخ اقول قد عرفت ان دليل العقل يشهد ببراءة الذمة المكلف ما لم يبلغ اليه النهي
فيه وانهم ع قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فاتضح ما يعمل الحكم النهي عنه وكل ما حجب الله علمه موضوع والآثار

في مرتبة

اذ للاعتداد بالاصل مع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى المتضرر الصبر والاحتساب
واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا اضرار او مندرجا تحت حكم ما دل
على حكم من اتلف مال الغير فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته بالعقل والنقل قوله
وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل الخ ما نعرف شرطا الا عدم وصول النص اما مطلقا او بعد
الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول والظفر
ام يجده كل مكلف مفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يعم به البلوى مع الفحص وعدم وجدان
النص يحصل الظن وان شئت قلت العلم العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول
المصنف ايضا قوله ره بل يحصل القطع الخ لا بد من ملاحظة ما يحصل القطع او نحن نقطع بحرمة الاضرار
اذا كان ظلما ولا لزوم العقاب ولا لقطع بالامر الدائر بين العقاب والضمان والظاهر مع ملاحظة
الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران او التزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع
ثم الصلح او ابراء المستحق تحصيلا ليقين البراءة قوله ره اذ الضار يعلم الخ ان علم انه صار سببا
لاتلاف مال المحترم اعني يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لان مجرد الاحتمال الذي
سبق في اول كلام المصنف لا يصير سببا لهذا العلم وان علم انه صار سببا للاتلاف فهو محرم فلا يصير هذا
العلم سببا للعلم باشتغال الذمة قوله ره باشتغال الذمة الخ المركوز في الطبايع وحكم العقل بالاشتغال
ان جاز لاجله الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه قوله ره بل كل نص الخ
كان النص في مقام بيان الواجب فالظاهر ما افاده ره والا فكم من نص بين فيه بعض الاجزاء او بعض
الشروط او بعض الموانع قوله ره وبعد التامل يظهر رجوعه الخ اقول قد يكون بعض الوجودات مستلزما
لعدم البعض الآخر وبالعكس فيعبر عن كل منهما بالآخر فنقول فيما ذكره المصنف ره مثلا ان هناك اسبابا
يمكن ان يقتضي كل منها المسبب منفردا وان لا يقتضي بل يقتضي المجموع سببا واحدا لكونها اسبابا شرعية
لا عللا تامة ولازم الاول اعني الاقتضاء الاستقلالي عدم انضمام بعض الاسباب الى البعض فيعبر
به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فيعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم
التداخل والمراد من عدم التداخل طرفه الذي هو امر وجودي ومقتض لوجودات متعدد ومن

لا يتامل متوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر بل هذا حاصل ما افاده ره والمهم
انه يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل في
دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس وما يقال ايضا ان
الاصل عدم التداخل كلام خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته ره وحاصله
ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وجعل عدم التداخل مع ابتنائه
خلاف الظاهر بل خلاف الواقع قوله ره والشهيد الاول ره في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع الخ اقول
قد علمت ان الشهيد الثاني قد حصر ره في التمهيد ما اطلق عليه الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة
المتقدمة والظاهر ان المعاني الاربعة عشر التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقيني
فينبغي التامل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد به من تلك المعاني ثم النظر في انه
هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المصنف ره اربعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل
فيها الاول قال ره الفائدة الثانية الاصل ان كلا من الواجب والمندوب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين و
قد تخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط اذا ظهر الغناء عنها وكذا لو
صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يستحق ثواب الندب واما اجزاء
الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم يوم الشك ثم عده ره مواضع اخرى اقول الظاهر من كلامه ان المكلف
لو نوى الوجوب في فعل ليس هو واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب في فعل ليس مندوبا في الواقع بل
واجبا لكان هذا الفعل المنوي لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى و
واجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الثواب في الفعل واسقاط القضاء والعقاب في اللوم كما في
الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع كل فعل على الوجه الذي نواه المكلف
وشمل هذا الفعل في الصورة الاولى وقع على وجه الوجوب لكنه لما لم يكن واجبا في الواقع لم يكن الوجوب الذي
نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اخترعه المكلف ولما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان
في الواقع مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف في كل فعل الوجه الواقعي له من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر
واذا لم ينوه كذلك لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا باطلا فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف

فظهر من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث واشباهه ويمكن ان يكون مراده الراجح
لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا نوى فيه غير الوجه الواقعي فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب عليه الثواب او غيره
واما الاصل بمعنى الدليل فعدم ارادته ظاهر واما بمعنى الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند
عند الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بعد الشرع يعلمان من جهته والحق ان الحديث لا
يدل على ما قلناه بل الظاهر منه ان كل فعل قصد به الله تعالى فهو له وما قصد به الرياء فهو للرياء يعني يترتب على الرياء
وان دعوى عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعي غير مسموعة الا بدليل وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة
والدلايل التي استدلوا بها على اعتبار الوجه مزيفة الثاني قال ره الفائدة الثلثون الاصل ان النية فعل
المكلف ولا اثر لنية غيره وتجوز النية من غير المباشر في الصبي غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي وقد تؤثر نية
الانسان في فعل المكلف وذكر صورا منها ان ياخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع من التقرب عن النية فيكفي
ان نوى الامام والحاكم وان كان الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلا بالغا عالما
تحقق ساير شرايط التكليف لا يمكن ان يفعل او يترك الا من غير قصد وارادة لما يصدر منه ثم لما اعتبر الشارع
في العبادات قصد القربة صارت النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص آخر فيكون النية
فعلا للمكلف سواء الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى الراجح اشمل للقطع والصبي والمجنون ليسا مكلفين
ولتشبيههما الى الولي المكلف كنسبة يده ورجله اليه فلا بد في فعله الذي كلف به وهو الحج حجة الاسلام مثلا ليس
بنية لها وانما هو تلقين لصورة النية ولا الاثار لها بمنزلة جارحة منه وبالجملة الفاعل في الحقيقة هو الولي انما الثاني
لفعله وبنيته امر قلبي قائم به فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل واما المكلف المقهور الدافع للزكوة فان صار بحيث
ارتفع عنه القصد لاجل القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله فليس دفعه عبادة واداء للزكوة من حيث هي عبادة
وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مستلزم لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يحتاج الى القول انها لا تجزي او تجزي
عن النية فنية الامام بمعنى قصده الدفع عمن لا قصد له او لا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثرت في هذا المقهور والى الحمل
ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كون دفعها عبادة يقصد بها التقرب والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى
الاول مشروط بالنية ويمتنع ان تنوي فيها وانما الثاني فلا دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية
بل لما لم يقصد التقرب لم يكن عبادة ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا

خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال ره
القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل واستصحاب ما سبق ثم قال من فروعها
طهارة الماء لو شك في نجاسته او وقعت فيه نجاسة وشك في بلوغه الكر لان الاصل عدم
بلوغها اقول قد سبق ما يعلم منه ما في هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان الى آخر ما نقله
المصنف ره اقول قال الشهيد الثاني ره في التمهيد ومنها يعني من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا
ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه ام بعده والمذهب انه لا يعتد
له بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع اقول
فظهر ان المراد بالاصل ههنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع قال ره وبعد ما نقله المصنف ره من
قوله وقد يتعارض الاصلان الخ وكما لو شك في بقاء العبد الغايب فتجب فطرته اولا ويجوز عتقه في
الكفارة اولا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخمير العصير عند
الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح
لكن الاول اقوى لتاييده بالظاهر من صحة القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع
والمشتري في تغيير المبيع وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري
بهذه الصفة التي هو عليها الآن فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علم على هذه الصفة وتاييد هذا
باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق علمه ويقوى اذا كان دعوى المشتري حدوث عيب
في المبيع بعد الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه فيه اما
لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حال الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود الآن وانكر البايع
اشتماله عليها فانه يترجح قول البايع لاصالة عدم تلك الصفة وقال الشهيد في التمهيد وقولهم الاصل
في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات و
حكم المسلم بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى
الآخر وبنا فعل المسلم من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي كوضع
الخيار في البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل في قوله الاصل صحة البيع

القاعدة بناء على ان تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل من ان
المسلم اذا فعل فعلا يمكن ان يكون له وجه وجيه عند الشارع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم
ان يحمل على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه وان يكون
لتخليص مؤمن من يده ولو بعد حين فيحمل على الثاني ونكذب سمعنا وبصرنا ما نجد اليه سبيلا واما ان
الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويمكن صدوره جهلا او غفلة فلزوم حملها على انها صدرت
من العلم والذكر لان الجهل والغفلة غير مسلم لابد له من دليل لا يخفى لي الآن دليله وان كان هو
ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك انه عرض مبطل فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب وظاهر ان
المثال منه واما قوله ره الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلابد من بيانه وان اراد
الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض لكون القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون
عدم الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل والراجح هو عدم القبض
الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان
علم الانسان يسبق بالجهل البسيط قطعا الآن بحيث يثبته بالعلم الثامن قال ره قد يتعارض الاصل
والظاهر فيقع ترجيح احدهما وجهان وصوره كثيرة كغسالة الحمام ورجح الاصحاب الطاهر يعني النجاسة ثم ذكر
صورا اخرى اقول الاصل المعارض للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره فلابد في كل
موضع ان يتأمل وجه يحمل على ما هو الظاهر منه التاسع قال ره الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة
فالمجاز والمشترك لدليل اقول المراد بالاصل هنا ظاهر العاشر قال الاصل في الكلام الحقيقة اقول هنا
ايضا كسابقه ظاهر الحادي عشر قال ره قاعدة الاصل تقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير
مدلوله الا في مواضع منها العتق في الاشقاص لا في الاشخاص على مذهب الشيخ في السراية الى الحمل والعفو
عن بعض النقص في الشفعة على احتمال وعن بعض القصاص في النفس بما وجه وذكر غير ذلك ايضا اقول
الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان بنى الكلام على عدم السراية الثاني عشر قال ره الاصل عدم تحمل
الانسان عن غيره ما لم يأذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلوة والصيام والاعتكاف
وتحمل الامام القراءة من المأموم ثم قال والتحمل في زكوة الفطر عن الزوجة وواجب النفقة والمملوك بناء على

في تعارض الاصل
والظاهر

ملاقات الوجوب لهؤلاء والتحمل عنهم بعده ثم قال ويحمل الاب المزوج ولده الصغير المهر في ماله اقول ظاهر هذه العبارة
على ما في النسخة التي عندي ان المستتر في قوله بإذنه عائد الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل الى الامر المعلوم المقطوع
او القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر
له من الثواب وعدم العقاب وبراءة الذمة الآن يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان تجويزه في ضمن الايجاب والالزام
او ضمن غيره لان مقتضى التكليف ابيان المكلف بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز الحمل في مواضع كان
يصلي الولي عن الميت فيثاب بفعله الميت وقس عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له
في تحمل الظلم التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جائز لان المواضع التي ذكرها ره ليست مما
جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم هي مما لم يأذن فيه الميت والزوجة وغيرها والولد الصغير وبالجملة ان اراد من
العبارة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع ولكن في كون ما ذكره اصلا تأمل وهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد بالاصل
القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد ما قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ارتباط لها به ويمكن ان يكون مراده ره
بالاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد في شرح الدروس فيكون المعنى ان الغالب من مواضع
التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن فالموضع المستثنى محل
على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن اذا قالت خدام فصدقوها
فان القول ما قالت حذام الثالث عشر قال ره قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع اجبار السيد
رقيقه على النكاح وليس لرقيقه اجباره عندنا والاب والجد للصغيرة والمجنونة والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان
النكاح صلاحا له لظهور امارة التوقان او رجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى اخره فقال اقول مرجع هذا الاصل
الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان ملك الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر
قال ره قاعدة الاصل ان الاحكام التابعة للمستحق ارتباطه وفي نسخة ارتباطه بحصول تمام المستحق كالحمل فانه
علق على وضعه العدة فيشترط خروجه تماما الى اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا ظاهر او الظاهر ان يكون حصول
البعض بمعنى مجازيا للفظ الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل في الاسباب عدم تداخلها وقد استثنى منها مواضع
اقول قد نقلنا عن شرح الدروس كلاما يظهر منه الاصل السادس عشر قال ره والاصل في البيع اللزوم وكذا في
ساير العقود ويخرج من الاصل في مواضع لعلل خارجية فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ بامور منها اقسام

عايد

الشتيه

مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس ثابت في اقسام البيع وكذا والغرض نقل جملة من مواضع استعمال الاصل ان تحقق وتمسك لتتشحذ ذهنك وتحقق
الاصل في هذا الوجه الا ... في غير هذه الرسالة ... القسم الرابع ...
يقول ... البراءة الاصلية ... القسم من البراءة الاصلية ...
... القسم الخامس ...
عدم الدليل ...
الخيار المشهورة ثم انه ره قسم ساير العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو داير بين طرفيه والى غير ذلك اقول
الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه من تمهيد القواعد السابع عشر قال ره قاعدة الاصل في العقود الحلول
يعني حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا القاعدة بمعنى ان الذي وضع عليه العقد هو ان
يترتب عليه اثره ومطلوب العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في الميراث النسبي التولد
فمن ولد شخصا يترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق ام الضمان او الولاية والنسب
مقدم لانه اصل الوجوه ثم العتق لانه اصل في وجود المعتق لنفسه ثم الضامن لانه منعم فاحش ثم الامام ع اقول الظاهر ان
المراد بالاصل هنا ليس احد المعاني الاربعة بل غرضه ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد والتي شرع السببي
الانعام وكل من العلتين له فروع يترتب عليه وينضم الى كل منهما ضمايم يختلف لاجلها الحكم وهما مضبوطتان في جميع الصور
فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات الارث النسبي والسببي واختلافهما قدرا مع تحقق معنى التولد والانعام في جميعها
التاسع عشر قال ره قاعدة الاصل في ابنية المستحب ان يكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف في
مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي اعني الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف
في الاول محال فلا مانع لقوله وقد خولف وفي الثاني لابد ان يكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة بل المراد
بالامتناع هو ان العقل يأبى في بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه
جعل عدم الزيادة واجبا مستمرا بحسب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله ره الاصل
في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس ثابت في اقسام البيع اقول مراده ره من هذا القول هو ان اللزوم حكم
كحكم العرض اللازم للطبايع فان ما بالذات قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء الى الحالة الطبيعية الاصلية
كشكل الاستدارة بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية
لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا انه يوجد فيه الخيار الذي هو بمنزلة الصفة
القسرية وفائدة هذا الاصل احتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة
الشهيدين قدس سرهما اشارة الى ما قلناه فتذكر قوله ره والظاهر ان الفقهاء الى قدر ما يستفاد من شرح هذا الكلام
وتزييد بيانه ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي حالا فائدة للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقيه يعلم البيان وانما العلم
بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان كان فيه وظيفة تعلم هو وظيفة علم

يعني انه اثبات عدم الدليل
يحتاج الى ...

آخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف
اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض
اقامة الادلة على مدلول واحد وهي طلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم على
المنفي فان كان ثانيا على العدم ايضا وتوسيط النفي للانتقال منه الى اللازم فصحيح كما لا وان الاول فهذر
ثم انت اذا افتشت وجدت مرجع هذا القسم البراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا
فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل
فلا تكليف والآخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترف المص بان القسم الرابع من
اقسام اصالة البراءة وقال في القسم الثالث بعدما فرق بينه وبين الثاني لم يفرق جماعة بينهما فعدوا
واحدا فليت المص ره يعد الجميع واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يدور عليها رحى
الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر
قوله ره السادس اقول هذا الاصل هو العمدة من الادلة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام
الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب فلنمهد مقدمات ثم نشرع في شرح ما افاده المص ره
الاولى ان كل عاقل اذا رجع وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما يعلم وجوده في الزمان السابق راجح
عنده من عدمه وان كان مما يحتمل الامرين حين المراجعة في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ
الممكن الموجود الذي من شأنه دوامه بدوام علته التامة وزواله بزوال العلة في زمان يكون من المحتمل
عنده ان تحدث علة الزوال بعد عدم جزء من اجزاء العلة التامة فيعدم الممكن او لا يحدث شيء فيبقى بوجود
علة الوجود رجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق وان كان هو والعدم متساويين في نظره مع قطع النظر
[illegible] حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر
عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا يجوز العاقل ان يدعي ان النسبة
وجود قرية رآها على ساحل بحر كان احتمال خرابها وبقائها متساويين الى عدمها عنده كنسبة
وجود قرية اخرى الى عدمها عنده مع تساوي احتمالي بنائها وعدمه كيف وهو قد يسافر بقصد
التجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لابد له من موجب لان وجود كل معلول [illegible]

في الاستصحاب
حال الشرع

على وجود علة له اجمالا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه لانا ما شككنا جاز ان يدوم وان لا يدوم
ولنسبة ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون
رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا
بعلة بقائها وامارة اخرى والا فيقول هي تحت تلك الامارة والعادة وقس عليه الوجود حال العدم اذا
كان يقينا مع ان استمرار العدم الازلي للممكن الحادث الى وقت ان تتم علته التامة يقيني ايضا
وقال العلامة في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل
الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجوب غلبة الظن ببقائه لما كان متحققا على
حالة وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا كلام فيه اجمال و
اغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان او على حالة
كعلاقة الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة عمن هو اهله بالشروط المقررة فنقول في يوم الجمعة
وجد العقد ووجدت الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة
مثلا فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلته تصديق الفقيه بما هو قول النبي صلى الله عليه وآله مثلا
متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال لزوجته في يوم السبت حبلك على غاربك وقد
دلت السنة ان لهذه العلاقة مزيلا فلو دل خبر على ان هذه اللفظ جائز لها لحصل من الشك في زوال
تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظ هو من اجزاء علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول
نفس العلاقة ثابتة في يوم الجمعة قطعا لتحقق علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظ لانها
معدومة فيه كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها لكانت ثابتة بما ثبت به في الجمعة لكنا
نظن ثبوتها وثبوت علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذي نجده من انفسنا لا بد له من
موجب هو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله بالاغلب ولا بالنظر اليها كون
هذه العلاقة مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب وليس هناك امر الا احتمال كون الحجة مثلا شرطا
او كون هذه اللفظ مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مثلا مستندا الى عدم علته التامة فيحتمل
ان يكون مع العقد امر ارتفع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذان الاحتمالان متعارضان

لا يعارضان غلبة الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن العلة
قال لان النبي صلى الله عليه وآله حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها والبقاء
عندي مظنون لم يرتفع باحتمال ان يكون جزءا من العلة منعدما وكل ما حصل لي الظن يجب الافتاء بمقتضاه
مثال آخر ماء تغير احد اوصافه بالنجاسة فتنجس فهناك وجود النجاسة في نفس الامر وثبوتها للماء وكذلك
وتصديقنا بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا وتصديقنا مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت
بواحد منهما والافتاء اي اخبار الفقيه للغير بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة واما تصديقنا مع قطع النظر عن
الزمان والحال وغيرهما فهو سبب من تصديقنا لقول النبي صلى الله عليه وآله ويلزم هذا التصديق التصديق بالنجاسة في الزمان
الاول والحال الاول لان نهاية الامر ملاحظة الزمان والحال الاولين واما تصديقنا بوجودها وثبوتها للماء في
الزمان او الحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجود وثبوت للغير مع اعتبار زائد وهو كونهما في هذا الزمان وعلى
هذا الحال ايضا وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة التي وجدت وثبتت للماء
بعلتها واخبر لاجلها النبي صلى الله عليه وآله بها موجودة بعد زوال التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية
التغير في اجزاء العلة وان النبي صلى الله عليه وآله قصد الدوام فيكون الحكم البياني ثابتا بدليله الذي ثبت به اولا وصار
الاستصحاب منحصرا لان يفتي الفقيه بالحكم اذ لا يجوز له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل او الظن بها واذا
عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة رحمه الله فان في اول كلامه بصدد بيان دليل الحكم الباقي ومراده في
آخر كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولازم ذلك ان يكون الظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على
ما كان علته ودليل لما قال في اول الكلام وآخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق رحمه الله اذا ثبت حكم في وقت
ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكي عن المفيد رحمه الله انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال
المرتضى رحمه الله لا يحكم بانه الا بدليل الا دلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها
اذا رأى الماء وفي اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستأنف الصلوة بالوضوء فمن
قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت
الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على

هذا التقرير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال
ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا
بد من تطبيق المثال على الدليل لتنقيح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف بالمضي
في الصلوة وهو المحكوم عليه كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه يعني اذعانه بان المضي
واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان اي التصديق بوقوع النسبة الحكمية في نفس الواقع مع قطع
النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحقية المجمع عليه والمقتضي للاذعان عند عدم رؤية الماء هو ذلك
مع ملاحظة ان المجمع عليه اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي في هذا الحال عند رؤية الماء
الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل فرؤيته
الماء هو تعارض واحتمال كونه قيد المجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضي يعارضه احتمال عدم كونه قيدا او
يرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الحال الاول ليس نفس الاجماع بل هو مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت
عند رؤية الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا يرتضي ثم امر آخر وهو ان وجوب المضي
عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده في الحال الثاني الحاقا للشيء بالاعم الاغلب لعدم الظن
يدل على ان الراجح كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا عليه مقيدا وان اراد بالحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته
هو ثبوت الوجوب على المكلف للمضي ولا شك ان الاجماع ليس علته لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع ان الو
قتضاه علته لا يتفاوت بالحال فنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون
الاجماع في الحال ايضا لا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقائه كما علم وجوده وورد عليه ان الذي
علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان يكون على وجوب المقتضي المضي مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا
واما مقيدا بعدم الرؤية ومثل هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في الحال
فضلا عن الظن فليس الظن ببقائه هو المقتضي فالظن على هذا التقدير ايضا الى ان وجوب المضي في نفس
في الواقع بالاجماع ولما كان الظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضي في الحال الثاني
ولازم ذلك ان يكون المقتضي الاجماع غير مقيدا بالحال الاول والحاصل انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن ان
يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي غير تلك الحالة

ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما فرض تحققه فيما بعد كان الدليل على تحققه في نفس الواقع هو الدليل من
كتاب او سنة او غيرهما المقدمة الثانية في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم
فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق الله له فاقول ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم في زمان
خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخل في الوجود فمثل هذا لا يجري فيه الاستصحاب في الزمان الآخر
والحالة الاخرى وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية اللتين يحتاج الى الاستصحاب فيهما ومن
هذا القسم بعد الاحتياج الى الاستصحاب ان المكلف اجراه فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب شيء معين او شيء معينة علينا
فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجود ذلك الشيء او تلك الاشياء ان دل دليل على
جواز التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء بالشك في الوجود لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول
اليقين باشتغال الذمة سواء قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل بقيت صور اخرى
منها ان يعلم بدليل وجود شيء في زمان او على حالة مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة او ان
يدوم مع الانقضاء والتغير ومع عدم احتمال ان لا يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول
قد يعلم وجوده ويحتمل ان لا يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى
حدوث مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدوث المزيل ام لا ومنها ما اذا علم وجوده واستمراره في الجملة
ولم يعلم انه ثابت دائما او لبعض الاوقات الى غاية او حدوث امر ثم وجد شيء ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا و
هل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم
المتيقن فيمكن ان يعول على مثل هذا الظن اثبات الحكم بتوسطه في الزمان الثاني ان جاز اثباته بغير اليقين من
دليل عقلي او نقلي كما سيظهر ان شاء الله تعالى في المقدمة الثالثة وكذا كلها مشتركة في ان الشك لو فرض عدم عروضه
في الزمان الذي عرض فيه او عند الحالة التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون
عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لما مر من
ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعد مها وتفاوت الموجودين في ان احدهما قطعي
الوجود في قطعة طويلة يصدق عليها الوجود فيها انه مستمر لا يضر منشأ للاختلاف حتى ان يبقى ان الشك لو لم يعرض
في الثاني لكان هناك شيء موجب لليقين بخلاف الاول لان الدليل مثل النص مثلا لا بد ان يكون في كل من جزئي

الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل بالعلم القطعة الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام
اعني اختصاص الوجود بنفس القطعتين وكذا كلما اشتركة كان من محل الحكم الشك فيها فقد نقض اليقين بالشك
لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شي والشك فيه ايضا نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل البعض
مما نقض فيه اليقين باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على
شي يقين علمنا وحكمنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل بعده ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك
في كونه مزيلا فلا شك في انه يحصل لنا الآن من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير من علته حدوث الشك
في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشي مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان السبب المعلول
اليقين بعدم الحكم ففي هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو عملنا بمقتضى الشك
اصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين كانه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث شي معلوم ثم شككنا
في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك اصدق علينا ذلك القول فمن
ادعى الفرق فلابد له من بيانه **المقدمة الثالثة** في نقل ما افاده استاذ الكل وحيد العصر في شرح الدروس اذ هو غاية
ما يصل اليه ايدي الافكار فان سنح لى بعض التأمل في كلامه فالمتأمل هو فكري القاصر ونظري الفاتر فلابدلي من التأمل
مرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعده ذلك الاعتراض فاقول الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان ما قلته من جملة ما ورد
في الخبر كن لما لا ترجوا ارجى منك لما ترجو قال ره عند شرح كلام الشهيد قدس سره ويجري في الجهات الثلث حجية
القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة احجار والحجر الواحد لا يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة
حتى يعلم لها مطهر شرعي بدون المسح بثلاثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يكفي
عن الاصل لعدم صحة مستندها خصوصا مع معارضتها بالروايات الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة
بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله **اقول** اراد بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن ع قال قلت له
للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة الحديث وبالموثقة ما رواه عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء
الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال بعد
منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه و
هو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي

اولى وكره بعده

مع استصحاب حال الشرع

بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها
والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب
بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها
كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم يتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا
الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشي اصلا في اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل
مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي
او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على
الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا يتصل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور
لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلابد من بقاء ذلك التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات
من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم
لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت
الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شي يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض
شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شي مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا
فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شي و
شككنا في صدقها على شي آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك
الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشي الفلاني وشككنا ان الشي الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع
بعض الروايات الدالة على عدم المواخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما

منه افادته الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو من تأييد
للدليل الاول فتأمل فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من
قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر
شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما
بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض كما ذكرت فاوجه المنع قلت
كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكره من الاجماع
غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا تصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح لا بما
الا بثلثة احجار متعددة ولا بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة
حتى يحدث شي معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت
هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شي على المتغوط
في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات
حجر واحد فما لم يأت بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به
واجبا قلت الاجماع على وجوب شي معين في الواقع مبهم في نظره عليه بحيث لو لم يأت بذلك الشي
المعين لاستحق العقاب [illegible] ممنوع بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما
والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شي معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى
غاية معلومة عندنا فلابد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشي المعلوم حتى يتحقق الامتثال
ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية
المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب
شي في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشي من العلم بذلك
الشي مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه
بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا
ولا يكفي الاتيان بشي واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شي واحد في ارتفاع الحكم وسواء

يدعونه

مع استصحاب حال الشرع

العقاب مع

في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة
في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات
او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشي الفلاني ونص آخر على ان
ذلك الشي الواجب شي آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شي والآخرون الى وجوب شي آخر دونه وظهر
بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب
الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا كلية وكذلك
الكلام في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط
احكامها على هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات والله الهادي الى سواء الطريق **اقول**
في كلامه قدس سره مواضع للتأمل والفحص ولا بأس بالاشارة اليها **قوله** فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل
التكليف الى آخر الدليل والايراد عليه اولا بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في
تحققه بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بيانه انا كما نجزم في الصورة
التي فرضنا ما بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا في القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية
فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا في القطع
في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وعدمه وكما ان في صورة
الشك في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي نشك في وجوب الحكم
فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها وعلى هذا القول لو لم يمتثل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان في زمان الشك ان كان
الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه فقد خرجنا بافعالنا في زمان
القطع عن العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف
وفي زمان الشك ليس شي منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق
فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجح هو ما قاله القوم وكنى ما نظالبهم بدليل التزول مثل هذا الظن
نظالبه قدس سره ايضا والظاهر ان مبنى كلامه ره على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلابد من اليقين او الظن

بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة مشكوكا فيه وقد ادعى الاجماع على
هذا ايضا الثاني قوله ره ولان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو
ظاهر اقول اليقين بوجود شيء في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلولا عروض الشك في ارتفاع
جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده بوجود علته التامة وقد اشرنا الى ما قلناه في المقدمة الثانية
الثالث قوله ره اذ الدليل الاول قد عرفت ان الدليل جار فيما هو ادون من هذا الرابع قوله ره لعدم ثبوت حكم
العقل في مثل هذه الصورة قد مر ان مبنى الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين
بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشترك في اليقين بالاشتغال والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض الصور
هو الشك في انه هل له غاية او مزيل ام لا وفي البعض بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل او الغاية مرددة
في نظرنا بين اشياء ثم انه ره يحكم على ما ستقف ان شاء الله تعالى بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت
دائما او لبعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل او حدوثه قوله لا ينقض
اليقين بالشك وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة الخامس قوله ره فالحاصل الى آخر التحقيق هذا اعترض عليه بانه
قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في اول الكلام مع انه ذكر هنا صورا اربعة
واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله ره واما اذا لم يكن الى آخره فافاده [illegible] ما قدمناه من
كون المكلف المتحير التخيير فتدبر والمحقق قدس سره حاشية على شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به
وهي هذه وتوضيحه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما يتمسك فيها ما ورد في
بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقضه بيقين آخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر
في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل التمسك بالخبر الواحد في الاصول
ان سلم جواز التمسك به في الفروع نقول اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ
يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي
بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد
تخصيصه بالاحكام الشرعية فنقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من
خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والآخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال

الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقاه البول وكل ما لاقاه
البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار حال هو ملاقات البول وقد علم من خارج ضرورة او
اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقات فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه اذا ثبت
وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه
ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل في زوال الحكم وعلى
هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان
قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد
في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بيقين مثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة
بعد ملاقات النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر شرعا وح فايدته ان عند حصول الشك بورود الماء
لا يحكم بزوال النجاسة والآخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات
الى غاية معينة محدودة اولا وقد ترجح انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا
من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض
بالشك تدقيق اي ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ لو فرض
عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك
ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا قوله ره قال الشارح قدس ان الغزالي قال بحجية
استصحاب الحال ولم يقل بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف والمرء لعمري دقيق النظر قال العلامة في النهاية قال الغزالي
المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي
وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع
فلا بد من دليل بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل العموم على دوامها عند العدم
والوجود كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة
عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع
الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد

مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة
جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم
دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هاهنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود
وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل
فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله لا صيام لمن لم يبيت
شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا
المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل
فهذه دقيقة يجب التنبيه لها فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف
غير محرم بالاجماع وان لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا حالة الوجود فمن
الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان تقوم دليل على الانقطاع لانا
نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان كان نصا فبينه لينظر هل
يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم ينكر واعلى من يقول الاصل ان ما ثبت دوام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام
الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه ثابتا بلا سبب لانا نقول هذا
وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على
ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم بعد البناء الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما اذا خبر عن قعود
الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها مع وجوده فيفتقر دوامها
الى دليل آخر اقول ان اراد بدليل الدوام علته فقد قلنا انها هي علة الثبوت بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب اذعان
الفقيه بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني والحالة الثانية بالخصوصية فاذعن العلم الفقيه
بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه يحصل الظن له بالبقاء بعلم
ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر
لهما وانما الظن الوجوب في ثاني الحال لا بد له من موجب فنحن نقول به ولكنا انه بل هو العادة او غيرها فلا يجتمعنا
الآن وغيرنا في حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم نقطع بدوام وعدم دوامه امر وجداني

وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او في غير
تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد
اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته الغزالي واختاره منا العلامة ونسب
اختياره الى الشيخ المفيد ايضا ويحيى وانكره المرتضى والاكثر منه

لا يقبل المنع واما بتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك اذا تاملت القولين
للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو
اصول المنكرين للاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وعدمه فلا بد للدوام
من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على ما ذهب
القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما سيظهر ان شاء الله والروايات لا تدل
على حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن
وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام
ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاده الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع
يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضادها ويكون
غرضه من قوله فلا بد له من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل
من مجرد العلم بالتحقيق فيه فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر آخر ايضا
كعادة او امارة او غيرهما قوله ره هو التمسك بثبوت ما ثبت الى آخر التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة
لان الاستصحاب هو التمسك به وليس هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما والامر هين وكان من لم يذكر الحال
واكتفى بالوقت كما من شرح الدروس وكما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني
تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظر الى ان تغير الحال وتغير الوقت متلازمان وذكر الوقت تمثيلا وهذا هو الظاهر
ولقد عبر عن البحث شارح المختصر بما هو اوضح من تعبير غيره قال في معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان
ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء
وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت
به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا
بانه لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين
انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق وجوده او عدمه
في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول الظن لما ساغ

وكقوله فان كل ما ثبت جاز دوامه

في استصحاب حال الشيخ

حجة الشك فمن ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه ثبت
الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن و
هو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكرها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه منه

للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستعد به زمانا من حراسة وتجارة ولا ارسال الودايع و
الهدايا من بلد الى بلد بعيد ولنا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن
فهو متبع شرعا قوله ره وحجة المثبتين الى لقد احسن الكاظمي في حجة المثبت وعن الاعتراض عليه حتى ان المثبت
ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره قوله ره والمسائل التي ذكرها الى اقول قال المحقق في اصوله
الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
فثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على اليقين وكذلك بالعكس ومن تيقن
طهارة ثوب في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب
غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب حال حيوته وعدم
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه المسائل واشباهها مما لا خلاف فيه قد بني فيها على اليقين
السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل آخر دلهم على لزوم ذلك البناء
في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها انه الظن حاصل ببقاء ما قد كان حتى يقال ان هذا لو كان
موجبا للحكم لكان موجبا ايضا وجدا وايضا ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل لثبت في الكل
حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظاهر ان العامة لا دليل لهم في اثبات تلك المسائل
الا الاستصحاب فعلى هذا يصح اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فنقول لنا الاحاديث وسيجي
انشاء الله تعالى ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل على اعتبار ذلك البناء على حصول الظن بالبقاء من اليقين
بالوجود اللهم الا ان يقرب من الحدث بل تدل على ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق بل يظهر منها انه
الظن بالوجود بني على اليقين السابق بطريق الاولى ولا يخفى ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبتون فيها
الحكم به لا بد من يقين سابق فيهما وينبغي التنبيه على ان من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية اقول حجة
من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى فبعد ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل
عدم الجواز الا ما دل القاطع على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة ره في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظاهر ان مراده بالوجوب العقلي اي ما يستحق تاركه
الذم ومراده من قوله وهو بديهي البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبداهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل

للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل تارة في المحالات
والقبيح لا بد ان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في موضع آخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين
فقال لو لم يعمل لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين شئ واحد والجواب
عن هذا الدليل هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمل نفسه وكل منهما يتصف بالحجية والمرجوحية
لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحقاق العقل او الشرع وعدم الاستحقاق او كون الفعل او الترك اولى عند العاقل
لداع وغرض فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون
راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا
كان المظنون الاباحة وكان الفعل مستلزما للمشقة او صرف المال ان الافتاء بالترك مستلزم لرفع تلك المشقة والمضرة
مع عدم الضرر في الترك او كان الافتاء موافقا لغرض المفتي لا يقال ان الافتاء اخبار قطعي او ظني فالافتاء بالموهوم
يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه ورجحانه
وان اراد به الافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن يذم تاركه و
بالموهوم قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء بالموهوم واجبا
عنده مع انه امر مرجوح يقبح فعله عند العقل فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الافتاء مطلقا اما بالمظنون او بالموهوم
نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما يصح على تقدير لزوم الافتاء
اما بالمظنون او بالموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب على المفتي الافتاء اجماعا اما بالمظنون
او بالموهوم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخباريين
وهم من اهل الاجماع يقولون الافتاء انما يجب بالقطعي واما غيره فالتوقف او الاحتياط ولا يتم مطلوبه و
قس على الافتاء حال العمل بنفسه ومنها ما استنبط من احتجاج ابن سريج فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد
فاستفيد منها ما يفيد ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر
ورفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما يستفاد من كلام المحقق في اصوله في بحث العمل بالاخبار
هو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب العلا من الشارع على ما يتوهم التكليف
يوجب الضرر عند صدق الخبر ثم ما ذكره منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره

حجة النافين ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها والتحقيق
المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول و
الثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية
المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام
الوضعية كالحكم على الشئ بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه

لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف
بحيث بطلانه ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره جمال الملة والدين ره في حاشيته على هذا الشرح وهو منع
الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات العرفية المتعلقة بامر المعاش
دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول انظر
الى منع هذين النحريرين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب
المعالم ره وهو ان باب القطع بالاحكام الشرعية الغير الضرورية منسد في نحو زماننا اذ الموجود من ادلتها لا
يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف فيه بالظن قال وحيد عصره في الحاشية على النقل عنه
ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به
او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب
على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد وكذا انها بل
لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من اتباع الظن
وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ
يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية
التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا التسمية فلا حجة لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب
اصل التسمية وثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شئ منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعلم
بالظن اصلا قوله ره حجة النافين الى انت تعلم ان الاحكام الخمسة تثبت لموضوعاتها من افعال المكلفين
لا بعللها والشرع كاشف واما نفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان قطعي بدليل قطعي فلا معنى لاسناد
الى نفس الشارع اياه ولا نسلم انه منع من الحكم والافتاء بوجوب شئ مثلا مع القطع بانه حكم بوجوبه وان كان
بدليل ظني فمن ظن ان القاطع دل على ان ما يحصل للمجتهد الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع قياسا كان
او استصحابا او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ممنوع

والمضايقة ينبغي ان الخطاب الوضعي افاد في الحكم الشرعي ما لا يقبل وفيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب
شئ فلا يخلو اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشئ ونحوه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك
الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر
وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء

وهو الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب حجة شرعية الا بدليل فظهر ان حاصل هذه الحجة منع كون
الاستصحاب المفيد للظن دليلا منصوبا من قبل الشارع محرزا من الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظن في الاحكام
الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجي ان شاء الله تعالى احاديث دالة على الحجية فانتظر وبعض النافين بنى حجته على عدم
حجية الاستصحاب على عدم افادة الظن وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير التسليم تدل الاحاديث الآتية
على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المطلوب كما سيظهر ان شاء الله تعالى قوله ره والمضايقة الى قد استقر راي
المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشئ سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب
عند حصول ذلك الشئ كما مرت الاشارة اليه من شرح الدروس قوله ره وعلى الاول الى اقول قد يكون الامر موقتا
واول وقته وآخره معلوم ولكنه يعرض الشك في حدوث الآخر او الغاية وح يحتاج المجتهد في اثبات الوجوب
او الندب او الحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي وكذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الشارح
ويتضح ايضا ما نقول بعد ان شاء الله توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده المصنف ره نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل
يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد مر ما فيها من المقدمة
الثانية لا يقال يمكن حمل كلام المصنف ره على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا من قول الشارع
اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لان قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول
ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق ثم في اعتباره وكذلك الظن بالحكم الفقهي
بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت والاثبات فتذكر قوله ره وعلى الثاني
اقول لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف
غير مشروط بشئ كالعلم بالغاية او المزيل كما مر من شرح الدروس اما الامر اما موقت او لا وعلى التقديرين فاما ان نقول
بافادته للمرة او التكرار او لا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا
او نعلم ان له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلم وعلى هذين التقديرين اما ان نعلم وقت
حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الموقت اما ان يكون له آخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقدير الثاني
فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه الصور لا نعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض
الشك في بقاء التكليف مثلا الموقت الذي نعلم غايته او مزيله مع الشك في حدوثهما وفرض الامر للمرة نعلم اشتغال

والتحقيق ان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق شبهاً وغير مخفي على المتأمل فهذا القسم ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يبقى بالامر لانه مدلول الامر ولا بعد وقته من الاستصحاب في شيء اذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعاً وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب
الوضعية فلا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب
الشارع شيئاً سبباً لحكم من احكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لبطلانها والايجاب والقبول للاباحة

الذمة في الزمان الذي نعلم عدم حدوثها فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمأمور به عند الشك في بقاء التكليف
اللازم للشك في حدوثها فلا يكفي فيه الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع متشخص
الى غاية معينة او الى حدوث امر آخر واما مع الشك في حدوثها المستلزم فلا الحدوث ان رفع التكليف المستفاد
من الامر فلا بد من دليل آخر وهو ما افاده الاستاذ ره او غيره اما الاستصحاب بالمعنى فذكره القوم وقس على ما ذكرنا في
الاقسام واذا تأملت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد البحراني ركما
على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكراراً سواء كان موقتاً
ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمأمور به مرة لا لكون المرة مراداً بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل
منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او مدة العمر خرج عن التكليف المقطوع به والتكليف الزائد مشكوك فيه
من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم تحصيل البراءة عن المقطوع به او ما ظهر
عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعياً قط وانت بعد ما عرفت ما ذكرنا ظهر لك ما في قول المصنف ره فانك مع
في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضاً كذلك مع وذلك لانه يمكن ان يفيد الامر
الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلاً ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف
لاجل الامر وكذا ما في قوله والا فذمة المكلف مشغولة الى آخر ما افاده ره لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة
ولا دلالة له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف قوله ره والتوهم الى العلم سبق في مبحث العزم
والتراخي من فوائد الى الشبهة بعينك فيما ذكر فراجع قوله ره ولا يمكن ان ينفي الامر كما افاده ره لان فعل الموقت في
خارج وقته يحتاج الى دليل مستأنف قوله ره وكذا الكلام في النهي لا يظهر حاله من حال الامر بعد التأمل
ره فالاحكام الخمسة الى قد عرفت ان الاستاد راجع الوضعية الى الشرعية وساق الدليل في الكل وسياقه الاستصحاب
المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلماتنا قوله ره وفيه التحريم ام الزوجة يعني ان الشارع جعل الايجاب والقبول في خصوص النكاح
سبباً لتحريم ام الزوجة قوله ره فينبغي الى آخره فينبغي ان ينظر الى الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى
وجد وجد ولا مزيل ولا رافع له وانما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد انه
ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجود المزيل فيحكم بالثبوت في صورة الشك ايضاً واما اذا دل على ان هذا الشيء
سبب للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستعانة بشيء آخر قوله

في الواقع فحصل الشك في تحقق الحدث في بقاء التكليف مع

وكالكسوف والحيض

وكالكسوف والحيض لو حوادث الى ما يكون السبب وقتاً لكن ان السببية في هذه الاشياء على الحكم فانما سببها لكن في اوقات معينة وجميع
وذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثاني فيه الحكم ليس تابعاً لثبوت
في جزء السبب اقتضاء الحكم في كل جزء نسبته واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر جاز ان الاستصحاب المختلف فيه
الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك و وقوعه في الاحكام الخمسة انما هو
الماء الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير

وكالكسوف والحيض الى ليس السبب وقتاً للحكم ايضاً كالدلوك نعم الحكم ثابت في جميع زمان تحقق
الكسوف والحيض قوله ره وجميع ذلك الى لكن لو توجه لثبوت الحكم في شيء من اجزاء زمانه الواقعي ليس تابعاً
لثبوت الحكم في الجزء الآخر وانما نقول ان اثباتنا للحكم وادعاءنا ثباته في الجزء الذي نشك فيه في الجزء الاولي
للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب قوله ره فظهر مما مر الى هذه العبارة فيها مسامحة لانها مشتملة على
عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ثبت
بما قاله ره فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت فيثبت بما يقوله بعد
قوله ره فان مرجعه الى لكن نقول ما ينبغي له ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فتكون ثابتة
بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتاً قبل فيكون ثابتاً بعد وكذا نقول في المتيمم قوله ره
لا يقتضي العلم بل ولا الظن اقول اما العلم فنعم واما الظن فقد علمت حاله مما سلفناه قوله ره فالاولى
النظر الى اقول القول الكلي في السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع هو ان
هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد من وجود السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط
وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية ايضاً مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود
السبب والشرط ولا عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات
لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة العلل العقلية معه فربما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطاً
وثانياً ومع عدم هذا الامر يحكم ايضاً بوجود المعلول مثلاً جعل التغير بالنجس سبباً للنجاسة الماء فعند
زواله بنفسه تبقى النجاسة لما على المشهور فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني او الظن
او الشك لا يحتاج بل يكفينا وجود المسبب في الزمان الاول لا ستصحاب بقائه وان علمنا عدم السبب
فنقول في المثال ثبت الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير او ثبت ملزومه اي النجاسة فيستصحب
وان عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب او الشرط او المانع او عدم واحد منها في الزمان
الثاني فيعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحداً منها فيجري الاستصحاب فيه فان ثبت
اجريته في الحكم الوضعي ثم ثبت لازمه وان شك في اجريته ابتداء في الحكم الشرعي المعلوم التحقق
في الزمان الاول فنعلم ان الضابط في الاستصحاب هو اليقين السابق او الظن ان اعتبرناه مع

هو

بل وظن ايضاً فيتوقف على الحكم بثبوت الحكم الثابت اولاً الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة
في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا
ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر فان اليقين او

تحديد ما شك معه في البقاء ككون الامر المعلوم او المظنون اولاً من الاحكام الوضعية او الشرعية
ليس له دخل في الاستدلال فلا يتفاوت لاجله الحال قوله ره بل وظن اي لو طرأ الظن لم يعمل به ما ان يعلم حتى
لا يعمل الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقاً فلا يحصل له من العمل كما اومأنا اليه انفاً قوله ره
الا كون الظاهر من الاخبار الى اقول اجزاء الحركة والسكون والزمان المنطبق عليهما وبالجملة الامور الغير القارة لا يجري فيها
الاستصحاب لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعدمه شيئاً فشيئاً فكيف يمكن ان يبقى انه اذا وجد وتم وجوده يظن
بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه الحركات والسكنات من الغسل
والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت حقيقة اعتبارية او حقيقة غير معلومة الماهية عندنا الا انها هي التي يحكم
ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل العقلي قائم على ان كل ما يمكن
بقاؤه اذا وجد فهو لا يعدم الا بمزيل هو عدم جزء من اجزاء العلة التامة كما مرت الاشارة اليه في المقدمة الثانية
وقد يعبر عن هذا العدم بما يلازمه من الوجوديات والعدميات والاستاد قدس سره خصص الاخبار الواردة في هذا الباب
بما اذا دل الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد ان الدليل دل على ان الوضوء
مثلاً بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل في اكثرها اذا احدث فهو مستمر في الواقع في
قطعة خاصة من الزمان ثم قد يرتفع بالمزيل وبالجملة ليس مما قد يوجد فيعدم فالاعتبار يشهد بخلافه لان المكلف
قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء الطهارة زماناً ما في اكثر المكلفين وان اراد
ان الدليل دل على انه مما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا يعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد الاستصحاب
لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم شرعي علم وجوده ثم شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل
احتمال الاستمرار واما الاخبار الدالة على ان الوضوء لا ينتقض الا بالحدث فلا يفيد الا اكثر من ان للوضوء
مزيلاً هو الحدث سواء طرأ عليه بلا مهلة او بعد حين والظاهر ان المصنف ره ايضاً يقول بشمول تلك الصور التي ذكرها
القوم وانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره في الشرح وسلم ولا دلالة الاخبار عليهما دلالة
ظاهرة دون غيرهما قوله ره ولا ينقض اليقين ابداً بالشك نقل بعض الفضلاء في رسالته المعمولة في
الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي قدس سره ما بهذا اللفظ استدل به على حجية الاستصحاب مطلقاً
بان اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم في كل يقين وشك ويرد عليه اولاً ان

افادة المفرد

افادة المفرد المعرف باللام للعموم محل تأمل لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق والعهد الذهني
ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد لا يصرف الى الجنس وثانياً ان هذا رفع للايجاب الكلي فيتحقق في ضمن السلب
البعض وبعبارة اخرى التمسك بالعموم مخل بمقصودكم لان المعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم
من اثبات النكارة حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يدعى تأكيده بابداً يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون قيداً للمنفي
ولا للنفي التأبيد في الزمان في البعض فالظاهر ان يكون للتعميم في الافراد وتأمل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه آخر
وهو ان قوله ع لا ينقض اليقين ابداً بالشك بمنزلة كبرى الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوئه ولا بد من
كلية الكبرى في هذا الشكل لينتج وتقريره هكذا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ابداً ينتج ان هذا الوضوء
لا ينقض بالشك ابداً فان قلت هذا ينفعك في لام اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلا قلنا هو ايضاً
يفيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه لا يحسن ان يقال ان كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك
لزم ان يقول لكن ينقضه يقين او شك آخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتأمل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى
تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقول انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين
وضوء ما بشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد
رفع الله درجته في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه بالشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى ان اليقين الذي في الزمان الاول لا
يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد
فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد عليه الشيخ طاب ثراه بان قوله ره فيؤول الى اجتماع الظن
والشك في زمان واحد محل كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظناً والطرف الآخر
وهماً فلم يجتمع الشك في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الآخر كما يرفع يقينه وهذا
ظاهر والمراد باليقين في قوله ع لا ينقض اليقين ابداً بالشك اثر اليقين اي اباحة الصلوة التي هي مستصحبة
من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب المذكور انتهى وقال
صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك فيتحقق حصول
هذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره ره لا يجري في الخبر الا بنوع تكلف

انتهى كلامه رفع الله مقامه قوله قدس سره حيث لا عهد تعرف الى الجنس فيه المنع من صرفه الى الجنس ان لم يكن ثمة عهد كما

افاده نجم الائمة ره حيث قال في مبحث المعرفة وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين فينظر

فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على البعض مجهول كقرينة الشرى في قوله اشتر اللحم والا دالة على بعض معين

كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهو اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس تعليل ذلك

بانه لما ثبت كون اللفظ والاعلى ماهية خارجية باعتبار تشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها

فلابد ان يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا قوله المراد اى كل الا

طاهر والنوم حدث اى كل النوم حدث اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقا ولا معينة وعلى تقدير التسليم

نقول ان الجنسية المطلوب كما افاده جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب المعالم ره وغيرهما من الاشياع

ارادة الماهية والحقيقة من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي فان اريد بعض

غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم فنقول اذا لم يجز نقض

جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض فرد من افراد اليقين

بالشك لزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس الحقيقة في ضمنه ويرد عليه قوله قدس سره وثانيا لان

الشايع في الاستغراق الاستغراق الافرادي كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة وايضا يرد عليه

ما اورد ثمه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم من الفائدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققناه ظهر الجواب

ما افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الخ قوله قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم الكلية الكبرى فان قلت هذا ايراد على الا

الاول ايضا فلم لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده فهو جامع بملاحظة جميع

الروايات كما ظهر وسيظهر ان شاء الله تعالى انتهى كلام بعض الفضلاء اقول واورد العلامة الوحيد في حاشيته شرح اللمعة

على صاحب المدارك بهذه العبارة وفيه تامل لانه اما ان يحصل وقت الحدث والطهارة واحد الا انه يحصل وقت

اليقين ووقت الشك واحد فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن

الفعلين او الاثرين وان لم يحصل وقتهما واحد فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعله عبارة عن الفعلين او

الاثرين فالاحتمال في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر فالاثر له فتامل قوله ره كان نجسا للقذر الى

قد كتبت قبل العثور على ما في شرح التهذيب حاشية هي هذه يحتمل ان يكون المطلوب عدم وجوب الوضوء على من

شك في

شك في النوم وتقرير الدليل هكذا لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على اليقين من وضوئه وشك في الحدث

ولا شيء من يقين الوضوء ينتقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المصنف احتمالا فلا شك انه احتمال مرجوح

ايضا لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله ره وصحيحة الاخرى لزرارة ورواها الشيخ ره في زيادات التهذيب

من جب الذراعة عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت

اثره الى ان اصيب الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك

قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت

وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فيه فرايت

فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذاك قال لانك كنت على اليقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي

لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل

من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في

انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي

وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت

الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك

اقول وقوله عم ترى انه قد اصابها يعلم منه ان الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكا فيه فلا بد من العلم

بالاصابة فيعلم حكمه من قوله عم حتى تكون الخ وهو غسل جميع الثوب اذ لا يتيقن الخ الا معه ولعل المراد من قوله

والتعيد ان شككت الخ انه علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسيانا ثم رايته في الصلوة تعيد

قوله ره وههنا ايضا لا يمكن الخ بل يمكن كما لا يخفى وهنا اولى لان الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب

اعادة الصلوة فاستدل عم بهذا لا يجاب الصلوة لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا تنقض

يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله عم ثم شككت مع قول زرارة ره فان ظننت شاهد على حكم الظن مع

اليقين السابق قوله ره وفي الكافي الخ اقول الحديث بتمامه هكذا قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم

بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف

اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الى اخر ما ذكره ره اقول الظاهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء

على اليقين مطلقا الا في صورة او صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد قدس سره وارجاع ما في

الحديث الى الصورتين اي الكل فانما يكون بتكلف مستغنى عنه قوله عم فاياك ان تحدث الخ اه

التحذير اشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك في الحدث قوله عم كل شيء طاهر الخ قد مر ما يفي بشرح هذا

الحديث وحاصله انه عم لعله اراد والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة

فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم بنجاسة الكلب فحكم الله الواقعي

في حقه جواز استعمال جلدها ولحمها ولبنها لبسا واكلا وشربا اذ جهل المكلف بالتحريم وحصول

المنفعة له من هذه الاشياء جهة تحسن هذا الحكم كما ان الخباثة الذاتية جهة تحسن الحكم بالنجاسة و

التحريم وبالجملة هذا الحديث تشريع منه عم وبيان لحكم الله في الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل

ان يكون المراد ان كل شيء علمت طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله فيما اشترط فيه

الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الفرض على اليقين السابق حتى يزول بمثله فلو فرض

ان هذا الشيء قد تنجس في الواقع لا يضرنا لانه سبحانه لسعة رحمته رخص لنا مع الجهل في الاستعمال

والمناسب على الاول ان يكون قوله قذر خبرا عن ان وعلى الثاني فعلا ماضيا والاحتمالين فروع

منه ان نطفة الغنم مثلا طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني قوله تجده الخ ظاهره ان المراد

استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال الابياع في هذه الارض او يجلب من

غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون فيها مسلم يحتمل ان يكون هو المباشر للعمل قوله ره والا

ان العقل الخ في كون مثل هذا الحكم من العقل حجة في الاحكام الشرعية تامل والظاهر كفاية بعض

الاخبار الدالة على الحجية مطلقا لهذا المطلب اذ ان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيدا او ليست

الاخبار منحصرة فيما ذكره ره فقد نقل روايات اخر ايضا منها ما رواه الشيخ الطائفة قدس سره

في اوايل كتاب الصوم من التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاشاني قال كتبت اليه

وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عم اليقين لا يدخل فيه

الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسي ره في كتاب الطهارة من بحار

الانوار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد

عبد الرحمن

عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم

عن ابي عبد الله عم قال قال امير المؤمنين عم من كان على اليقين فشك فليمض على يقينه فان الشك

لا ينقض اليقين ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن ابي جعفر عم

قال حدثنا ان امير المؤمنين عم علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه

قال عم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قوله وينبغي ان يعلم الخ اقول

لقد علمت مما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض مزيل للامر

الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التي اعتبرها المصنف ره اما اركانا للاستصحاب او

لوازم بينة له وبالجملة هي امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك

في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الاربعة الباقية فقولنا عدم الظن بحدوث معارض مزيل

للامر الثابت مغن عنها والظاهر انه ره انما ذكرها للايضاح والتنبيه ورفع الغفلة قوله ره وعلى الثاني

يصح اقول لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين فان لم يكن من الثاني قطعا فهو من الاول قطعا

فلا احتياج الى توسيط الاستصحاب بل لا بد من ان يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني وان

يكون من الاول حتى يفرض الشك في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب قوله ره الثالث ان لا

ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا المرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل

آخر وقد يستدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب غفلة عن التعارض وتقرير المعارضة وتوضيحها هو

ان ههنا امورا قطعية وامورا مشكوكا فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية اي التذكية الشرعية بمعنى

السلب المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا السلب

صادق لا يقتضي وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث هي كذلك والثاني عدم

المذبوحية بمعنى عدم التذكية وهذا متحقق حين حيوة الحيوان مستمر ايضا الى التذكية والثالث حيوة

ذلك الحيوان وقتا ما لانه المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث هو حيوان

طاهر والثاني من عدم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى انقضاء الحيوة حتف الانف

والسائر الى الموت من غير علم بسببه من التذكية وحتف الانف والاول من الثانية التذكية والثاني الموت

الوقت الاول وهو وقت الحيوة والترقي ان عدم المذبوحية لازم للارتفاع الحيوة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس
الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت
الزمان الاول هو الاول والثاني وكذا انه بعينه في الوقت الثاني فلا يتحقق بمثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء
وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا كالتمسك بمثل وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك
في الوقت الاول وفساده غني عن البيان **الخامس** انه لا يكون هناك استصحاب اصلا اذ ملزوم العدم فلذلك المقتضي الا الحيوة

حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث الطهارة ولا الجلد من حيث هو جلد مسلوخ السبب
عن التذكية الشرعية والرابع النجاسة المسببة عن الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين هو العموم و
من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية
وعدم الموت حتف الانف اي ان تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا الا ان كل واحد منهما مستلزم
للحيوة واما كل واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزمة للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم
الموت حتف الانف لاجتماعه مع التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مطلقا المنافات وكذا بين الذبح والموت
حتف الانف اذا عرفت هذا فنقول عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها
والاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقي بعدها فلابد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع برفع الحيوة بالموت
مطلقا وهو مستلزم للنجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة والاصل بقاؤه
فاذا بقي لابد ان يكون مع التذكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد **قوله** ره لان النجاسة لم تكن ثابتة الخ قد عرفت
مما قررناه ان القايل بالنجاسة لم يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل انما يستدل عليها ببقاء عدم المذبوحية
الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للمستدل ولما كان هذا المعنى العام بعد وجود
الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم بالبقاء بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع
الموت حتف الانف كما قررناه واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميت انه
مذبوح ومن شانه الذبح **قوله** ره فعدم المذبوحية العارض للحيوة الخ المغايرة ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاؤها
كان حين الحيوة يكفينا **قوله** ره لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء الخ قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة
اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا
ولذلك صورتم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد
الموت الى الماء او الجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول شرايط التذكية
والاصلان متنافيان لان طهارة الماء يقتضي عدم النجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه
وتحريمه يقتضي عدم ذكوته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل فانه كما يستحيل اجتماع الشيء مع نقيضه
يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كالاجماع

تذكية

المذكورة في شرايط الاستصحاب قد انضم اليه امر الزمن الاول وهو الاصل يعني القاعدة فالامثلة للتوضيح وقد يمكن
لكن الجميع في المحقق يرجع الى انتفاء المطلق وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المحقق الاسترابادي في الفوايد
الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكور لا يلائم هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه
من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به الا ان نقول هذه

تذكية وكذلك ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب ان مراعات جانب الاحتياط اولى ان لم يجبر الماء اذا
استعمل فيه بان يضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك وربما قيل ان العمل بالاصلين
المتنافيين واقع في بعض المسايل كما لو ادعت الزوجة وقوع العقد في الاحرام فانه يحلف وليس لها المطالبة بالنفقة
والاله التزويج باختها والفرق حينه وما هنا الخ **اقول** الزوجة يحكم ببطلان العقد بمقتضاه والزوج بالصحة فيعمل
بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جايز واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بعدم الموت
الانف والحكم بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ما قاله المص ره لان طهارة
الماء تقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر معناه انه
وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى يعلم القذارة وقوله ع لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر وان
كان بولا في الواقع اذا لم اعلم فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضي لظن
النجاسة **قوله** ره ولكن قد عرفت سابقا الخ نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الى حدوث ما جعله الشارع
مزيلا لها والكلام بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات
ايضا كما في كلام المص ره ايضا فلم تثبت الطهارة بالاستصحاب كما تقول الروايات الدالة على استمرار النجاسة الى
حدوث المطهر الشرعي في الواقع ولكن لا تثبت بالاستصحاب في الاستمرار بل ثبت بقاء النجاسة بعد الشك في حدوث
المزيل الشرعي والروايات لا تدل على حكم الشك **قوله** وعدم العلم والظن بالانتفاء يعني بانتفاء الحكم المعلوم اولا في
الزمان الثاني **قوله** ما لم يظهر الخ ان كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نسلم عدم جواز
العمل بمجرد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فدليله لا يفيده **قوله** ره والا فنحن لا نتمسك الى ما قبل هذا
الكلام كلام جدلي الزامي وهذا الكلام حق مبين **قوله** ره وقال هذا الفاضل الخ **اقول** انت اذا تذكرت ما
اسلفناه من اول شروع المص في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت عن بيان ما ذكره المص ره الى آخر
البحث **قوله** ولكن الافادة في قوله الخ لان ان تطالب المص ره على هذا بفايدة تقييد الحال في قوله الا دليل
حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال **قوله** ره ولا يجدي تحقق الخلاف الخ اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف
عن قول المعصوم ع فالخلاف بعده يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ملاحظة الحكم المجمع
عليه كما افاده ره واذا كان حجة بنفسه فالخلاف يرفعه ويخرجه كما سبق في قول الغزالي **قوله**

اوردها الحد شرو كثير حاور ومخزون عنده اهل الذكر ع فعلم انه ورد في محال النزاع احكاما يجب لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار
الشك بين رشده وبين غيه اي ما يقطع به لا ريب فيه وما يشك فيه او لا يدرك وبوجوب التوقف في الشك الذي علاجه بالفاظ
من الجوابين اما الاول فلان ظاهر ان مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض على
المحقق والمحققين للموضوع وطرو اصابة النجاسة لطهارة الثوب مثلا بسبب الذي المشرع نحو ذلك فان ما يتبدل وصف الموضوع
الاخبار المذكورة حجة عليه والا **فالحق** ما تمسك بالاستصحاب الآنيا علم وجود امر في وقت وتجدد في وقت آخر الحكم العقلي

فالاول مقدمة الواجب **اقول** انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يقيد وجوبه
بما يتوقف عليه وجوده والواجب المقيد الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد من الوجود اعم من الوجود
من حيث هو معتبر في نظر الاكثر فالصلوة وان جاز وجودها مع عدم الطهارة ولكن وجودها من حيث هو معتبر عند
الشارع لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى
مقدمته الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة التكليف بالاطاق والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد
يكون شرطا عقليا او عاديا او شرعيا **اقول** السبب ايضا قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون
عاديا يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه
عدمه والشرط بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود فان لم يمكن المشروط عقلا
بدونه عقلا يسمى عقليا او عادة يسمى عاديا وان امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا عند الشارع يسمى
شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود للكون على السطح وكالاطعام للاشباع والشرط العقلي
كالحركة للحج والعادي كغسل جزء من الرأس لحصول العلم بغسل الوجه كما قالوه والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا
للعلل الناقصة والباقي اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظاهر انهم ادرجوها تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب
اذا كان من اسباب المكلف تعالى ان يكون فعلا اختياريا يتعلق به القدرة ابتداء او بتوسط يتعلق بالسبب الذي
هو فعل توليدي لا يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان هاهنا خلافين احدهما ان ايجاب الواجب
المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل
هو امر بمقدماته ام لا وبان ايجاب الشيء المقدمة بل هو ايجاب لمقدمته ام لا فقيل بالوجوب مطلقا سببا او شرطا شرعيا
او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره ذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين وعزي الى السيد
المرتضى ره وانكره النسبة صاحب المعالم والكرخي تبعه اكثر من تاخر عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر عدم ثبوتها
لانه رضي الله عنه لم يتعرض لهذا الخلاف في تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانما تعرض للخلاف الثاني
كما سنذكره ان شاء الله تعالى وكانهم لم يتاملوا في كلامه فزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل بالعدم
مطلقا ونظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف
والا فكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال واجب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم

الواجب الا به

ولذلك كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ... وقبل ذلك بعلامة هو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه ولا يخفى
طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة او بانه في الشرع طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم
اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده اليه فهو جاهل بان مس يد الذمي هو منجس النجاسة
الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم ان النجاسة فهو طاهر
الله نعم اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وعينه اذا لم يمكن كذلك كالجهل بنجاسة الغنم فلا يمكن اقامة دليل عليه

الواجب الا به وظاهره انه مقدورا وقيل بوجوب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب الى وجوب
ان كان شرطا شرعيا دون غيره وبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي
دون غيرهما والخلاف الثاني في انه اذا ورد حكم كلي بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع
باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان الخلاف فيها
على وجهين الاول التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره
قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره وبالنسبة
الى غير السبب يحتمل للاطلاق والتقييد وهذا اختيار السيد رضي الله عنه مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من
غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يحقق استحقاق العقاب اللازم لترك النصب والصعود
اختيارا سواء كان بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا فمن يقول بالوجوب يقول يحقق عقابين احدهما على
ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب ومن لا يقول به يقول يحقق عقاب واحد
على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بتحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف
من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فيكون ما صعد بمنزلة
تركه فكما لا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصاب اتفاقا فكذا لا عقاب هنا الا مع اتفاق وجود النصب
وكما لا يجب تحصيل النصاب فكذا نصب السلم ايضا حجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال العبد
اسقني الماء من غير تقييد بقيد في اللفظ باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد
وكان السقي متوقفا على الشيء وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده وعند معاتبة السيد
بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عذره
وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق الواقعي من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد
او محتملا له ولغيره احتمالا مساويا لما ذموه ويقبلون عذره بعدم اتفاق المشي واحضاره الماء و
احتج السيد بان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب
وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم
على التقديرين ولذا حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب

فمحال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لابد من وجود المسبب
ويتحقق النية ولا يعقل التكليف ح وليس كذلك مقدمات الافعال لانا نجوز ان يكلفنا بشرط
ان يكون قد يطهرنا كما جرى في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب انا لا نسلم ان الثابت
انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذي ذكرناه وقد تحقق ان غاية ما افاده وبيّنكم
هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح الظاهر على الاصل مقصور على
مواضع معينة لا يتعداه وجوابه ما افاده بعض الاعاظم انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما
ما يحصل به الظن بشهادة قراين الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى الذهن
ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف
بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما توجه ما ذكرتم في الظاهر
بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام
في المسئلة انما هو يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره لانه ادعى الاحتمال بين الاطلاق
والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو مقدم
على الاصل ام الاصل يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه كما تلوناه عليك ان المسئلة على
الخلاف انما يكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور في اللفظ والقطع
بوجوب العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين ومنع العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف
الثاني حجة وجوابا وانما قدمناه لان المص ره لم يتعرض له واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول
لا خلاف في ان مقدمة الواجب التي كلامنا فيها لابد منها في تحقق الواجب اي لا معنى لكون شيء مقدمة
لآخر الا هذا المعنى فبقي ان يكون النزاع في معنى آخر فهو اما ان لفظ الامر يدل على وجوبها ام لا لدلالة الالتزام
حينئذ واما ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا ولو بعد النظر الذي يصدر من اهل التدقيق ثم ان معنى
وجوبها المستفاد من وجوبه هو اما كونها متعلقة اصالة للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون
الامر بالكون على السطح مثلا امرا بشيئين الكون ومقدماته من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلبا
حتميا بالذات كما ان ذا المقدمة كذلك او ترتب ذمين او عقابين على تركهما مع تركه او ذم او

عقاب واحد

عقاب واحد ولكنه على تركها لا على تركه او كون تركها مشتملا على مفسدة او كونها متعلقة
للخطاب مرادة ومطلوبة حتما بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي
بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجوده المعتبر
عند الآمر لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه له ولا يبيح من الآمر الاذن في تركه من حيث هو
كذلك وان كان في نفسه مباحا ماذونا فيه او قبيحا محرما لانه يجوز ان لا يكون في شيء جهة ترجيح لفعله على
تركه في نفسه لاجل هذا يكون مباحا عند الآمر ومع ذلك لا يجوز منه الرخصة في الترك من حيث هو
وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء قبيحا في نفسه مطلوب الترك عند الآمر ومع ذلك
لا يجوز له الرخصة في الترك من حيث هو مقدمة الواجب عنده الاقبح العزيمة على الفعل ورفع ايجابه وكذا يجوز
في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون معفولا عنه وان يكون مرضيا عند الآمر
وان يكون مكروها غير ملايم لطبعه اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين ينبغي ان لا يصغى اليها او
لولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما جوزنا على احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للآراء او
يستدل على عدم وجوب غير السبب فيقال لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو
ظاهر انتهى وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم الدلالة الالتزامية انما تصح اذا اريد الخفي اللزوم البين واما غيره
فليس عدمه ظاهرا بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشأ توهم هذه
الدعوى هو التعبيران اللذان اشرنا اليهما لان مثل هذه التعبير يلايم اللزوم البين وقريب من هذه الدعوى
وجوبها فان الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به
للآمر الذي طلبه لو اخطابه ولو كان معنى التزاميا ومن لا شعور له بشيء كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا دعوى
لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب ارادة ذي المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة كون ذي المقدمة
مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته ايض كذلك قطعا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به
يمكن ان يكون قبيحا معلوم القبح عند من طلب ذي المقدمة بحيث لو اشعر به لما يحتج من طلب ذي المقدمة لاجله ولا
شيء من الامور المطلوبة بالذات كذلك وايض قد تكون مع الشعور غير مرضية عند الآمر بل مكروهة لديه غير ملايمة
لطبعه حتى لو ان الآمر لو جوز صدور ذي المقدمة من غير اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع المامور من

اتيانها وما هو كذلك انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب بنفسه و
المطلوب بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب على تركها فاعلم انهما اما
يترتبان على الشيء القبيح في نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان بطريق منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على
ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد على تركها للقبح ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايض بلزوم عقابين او
عقاب واحد على تركها اذ لا سبيل الى لزومه الشيء فعلا او تركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل يدل على ان الشرع
اخبر بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما الا بان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد بوجوب
المقدمة ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق الذمين ولا الذم الواحد على تركها
فلان كون الشيء المقدمة لشيء حسن يستحق فاعله المدح ح وتاركه الذم غير مستلزم لكونه في نفسه ايض كذلك مع قطع
النظر عن كونه وسيلة الى ذي المقدمة فالقول بقبح تركه انما يكون لاستلزام تركه ترك ما هو حسن في نفسه ولا شك
ان العاقل لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الاكبر
التي الفها في تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو للاستلزام المذكور يكون
هناك قبيحان فيلزم ذمان وكون جهة القبح في احدهما متعلقة بشيء وفي الآخر متعلقة به لا يصير سببا لرفع القبح
ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما هو قبيح
لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك ذي المقدمة اقول ويمكن
على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم
وان كان مستلزما لترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا واوضح منه على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك
كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل واحدة منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات
مرة فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزمه ترك الواجب ايض ثم فعل مرة ثالثة ما تركه
وترك ما فعله فلزمه ايض ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي المقدمة لذم العقلاء
ذلك المكلف على ترك كل مقدمة او على ترك المجموع مرة وعلى ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك البعض الآخر
ثالثة مع انا نراهم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع المراتب وليس هذا الا لان تارك ما يستلزم تركه ترك
الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المستحق باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة دون الواجب

لانه لو كان كذلك

لانه لو كان كذلك لما كان ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمته مستلزما
للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايض قبيحا لانه قبحه انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا
هذا خلف واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا فهو ايض منتف اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء
من ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها وظاهر انه ليس كذلك واما كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد
بالمفسدة ترك الواجب الاصلي اعني ذا المقدمة الذي تفوت مصلحة وجوده به فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس
مقدمة الواجب الا ما لا يتحقق مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد غيره فلا يفهم من ايجاب شيء ان
ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذلك او لم يدعه احد ايض فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب شيئا
ويطلبه طلبا حتميا ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل له ان لمقصودك مقدمات لا يتحقق هو الا بها او
ان له لوازم لا تتخلف عنه فهل تفعل تلك المقدمات وهل انت راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا تنفك
عنها ولا رخصة عندي في ترك ما يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا اباني بها ان نهي عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل
له ان بعض تلك المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان المطلوب مقدمات
ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايض فاذا كان الامر على ما تقول فلا تفعلوا هذا بالنسبة الى من يمكن في حقه
الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فلكونه مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية
ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة و
قسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر مرارا
ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس بما يكشف عن دخول قول المعصوم في اقوال المجمعين قدس ره كما يقال ان المستدل
بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا ينهض على من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه لكن
انا نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع
والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا
انه اذا ليس بواجب فلابد ان يكون جائز الترك عند الآمر الموجب فبناء هذا الدليل واساسه على هذا الظن ولنا
ان نقول ايضا الآمر الموجب في ترك مقدمته مطلوبه الحتمي من حيث هي المقدمة لم يناقض طلبه الحتمي ثم لو ان
وترك المكلف المقدمة لاجل فرضه فعاقبه على فوت الواجب منه لذمه العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون

والجواب ان هذا الواجب لا يخ اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته
كالحج في المحرم مثلا فنختار بعدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا لم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد
وقته والاف ان قيل فان الحج مثلا لم يفت لان الحجة ليس اجبا قلت نحن نقول من استطاع الحج وترك السير اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي
الحجة وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه ان يدرك الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالمحال اعادة والا لزم خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لا نسلم ذلك
وقوع الحج في هذه السنة في وقته محال اعادة فالتكليف به ح ينصرف الى التكليف بايقاعه فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف وليس الاخراج

ذي المقدمة مستلزم للايجاب بمقدمته بمعنى الزامها على المكلف وان اباحتها مستلزمة للاباحة قوله ره والجواب
اجاب صاحب المعالم عن هذا الدليل بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور لان المفروض
كون ذي المقدمة مقدورا والامر يتعلق به التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته نعم لو فرض
له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب او لم يمكن المقدمة
علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير صدوره من هذا المكلف المختار للترك ممتنعا ولا يتعلق التكليف به
والى ذلك انه تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع به لا ينافيه واما جواب المص ره فحاصله ان بعد ترك المقدمة اختيارا
لا يخلو اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب او لا فعلى الاول
نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما ذكره كيف ولو كان كذلك لم يتحقق
عاص لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني
نختار عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا او المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول
مقدمته مثلا اذا كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق
وهو مقدمة له لا مطلقا بل المشي الذي اذا حصل يمكن المكلف ان ياتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون
مبداه اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم فيما بعد لا يمكن الاتيان
بمشي يكون مبداه ذلك اليوم لاستحالة اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة
الى الزمان مقيد لانه امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان
لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب بتركه المقدمة التي كانت تحت قدرته
وهو المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف عبارة عن الطلب الذي
يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف
به في الواقع اما لاختياره تركه او لا مر اخر لما كلفه فالحق اختياره عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف ترك
المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم وقوع شيء التكليف ان
يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار فهلاك

الواجب بعد وقته غير الوجوب و لا استحالة فيه لا يخفى الا ان يقال
ان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف ايضا تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد تمت

والجواب منع الشرطية لان المتاخر عن الشرط لا ياتي الا بفعل الشرط فليس
آتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط للفوت وصرف التاخر
في المشروط وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصول
وغيره والمعتبر فيه ستظهر من الجانبين منه

من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج بالقوة الى قبول التكليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما
اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف
في الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه من ترك الشيء لا يلحقه بالتكليف بما لا يطاق و
كان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق وان الحق المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية
لم يفصلوا كما فصل المص ره وكانه هو الصواب الا ان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل فتدبر قوله ره على
انه يمكن جريان الدليل الخ بان يق على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها
لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم الشارع بان
المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور كما فرضت نعم يقبح العقاب
على ترك الفعل من الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا يقبح على تقدير
الايجاب واين هذا من التكليف بما لا يطاق قوله ره الجواب منع الشرطية الخ اقول اجاب بهذا الكلام
وحيد العصر ره على ما نقل عن الرسالة بانا نختار ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المامور به
ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة بحيث يكون
انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فتنتفي الماهية المخصوصة وح يكون الشرط يتوقف عليه حقيقة
المامور به ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق
ليس الا بان تحقق المشروط ههنا بدون الشرط جائز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة
شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بوجوب احدهما دون الاخر فالفرق تحكم وبالجملة
اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان
المعتبرة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد
بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المختصة بكونها صادرة عن
المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي ما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزءه وايجاب الشيء
لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان يكون الخصوصية واجبا على حدة اذ

الا ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في
الاخبار والايات القرانية على فعل مقدمة الواجب وتركها
يحصل له ظن قوي بوجوب مقدمة الواجب مطلقا منه

ليس الواجب الا الطبيعة المختصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة واجبا
علیحدة وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج او متحللة الى اجزاء في
العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا ترك الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة
كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق
العقاب على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف بالسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة
المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها
فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا بايجاد سببها الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف
بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة قوله الا ان المتتبع
ان كان مجموع المقدمات ممدوحا او مذموما عليها فيتم الدليل ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمات
التي لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان الشارع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك كما ادعاه المص ره
فالحدس بان الكل كذلك عجيب مع ملاحظة جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المص ره
حصول اليقين بمالكية كل المقدمات بجلبها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كذلك فمع غرابة حصوله ايضا كيف يكون معتبرا
عند من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا المص قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر
الواجب قد يكون اصليا بان يتعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا
لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء واجب
انما النزاع فيما لا يتعلق به صريح امر اخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى ارادنا منها لا يعنى ان
الشرطية التي شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر اخر غير الامر
المتعلق بالمشروط بل هو مستفاد من كل شرطية للواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به صريح امر آخر لا يكون متحققا الا ان تقول
الشرطية خطاب الوضع وليس من الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه فظاهر ان هذا المجرد
لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ره ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب بين
القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه وان الاتفاق
الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظ جواز جريان الخلاف بالمعنى المشهور في الجزء ايضا لا المعنى الذي نقل عن السيد الشريف

قد يكون ... منه

اعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف
في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة
الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك
ولما ضعف اولتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا فايدة في التعرض لحال مقدمة المندوب والحرام والمكروه
منه

قوله ره واعلم انه قد يطلق المقدمة الخ اقول قال الفاضل المذكور في حاشيته فايدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها
وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره
عن المكلف فهو على قسمين احدهما ان يكون التباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان
به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به ليتيقن بحصول الواجب كما قيل اول الاول او ما اذا قيل انما يتوقف
عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة منها
ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين
السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا جميعا اذ الواجب هو كف النفس
عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما فحرم احدهما بالذات والاخرى لاشتباهها بها ولو حال الاحد بكما طالق
حرمتا ايضا اذا لم ينو احدهما على اليقين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احدهما لا على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب
عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل
الحل والحرمة اقول التقسيم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان تحصيل العلم
اليقيني بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق على مقدمته انه ما يتوقف وجود الواجب اعني العلم المذكور عليه
في الخارج عقلا او عادة او شرعا والا فليست ما كان غيره بل هي مقدمة لامر غير واجب لم يتعلق به واجب وليس مثل هذا مما
يتنازع فيه بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ام لا انك قد عرفت نقل الاتفاق على
وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينا سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا ام لا واما دعوى ان
مقدمة ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكانه دعوى من غير بينة بل الظ ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره في التهذيب
بعد ما بين وجوب المقدمة مط ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة
بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق
الى ان قال ولان الوجود علة للقول بالاباحة وقال ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم
فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال
شارحه هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا فالظ
ان ظاهر كلام المص ره من هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النص او الاجماع محل الخلاف



بهما احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عنهما لازم واجب وهو غلط

الحرام والواجب معا

الثاني النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشي
هل يستلزم النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على النهي عن الضد
العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى
تدبر فلا فايدة في ذكرها والحق عدم الاستلزام للاصل

قوله ره الثاني النهي عن الشي عند الامر بضده الخاص اه اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون بالعام
الترك تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من
قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشي مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه يستلزم
للنهي عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو بعينه احد الاضداد
الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعينه كما ان تسمية الترك عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد
الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشي يقتضي النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومعنى الجازم
هو المنع من النقيض اعني الترك واما اختلفوا في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشي عين النهي عن ضده
وقيل بانه يستلزم له استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره وقيل بل معنويا بمعنى ان العقل
يحكم به ولو بوسايط كثيرة قد تخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في العام
اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذا
فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة وحاصله
ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفا وان
كان المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه انه يجتمع فيما هو ضد الواجب معين مثلا كالصلوة
لحرمة الطبيعة والاباحة الذاتية او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من
الاحكام الذاتية في شي اذا كان بجهتين مختلفتين جايز لا منع منه فضلا عن ذاتي وتبعي واما ترتب العقاب واللوم
اوالف ولو كان المنهي عنه عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا كله على تقدير تسليم ان يكون
فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن ترك الآخر من غير توقف
وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المعالم وحواشيه ولكن لا ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي فلهذا تركنا
ذكرها قوله ره والحق عدم الاستلزام للاصل اه لا ادري ما اراد بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد
به الاستصحاب فيرد ان العبارة الظاهرة ان نقول ان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل ويرد عليه بان المراد
بعدم الاستلزام ليس هو النفي المحض والليس العرفي للممكن الحادث بل المراد ان بعد تحقق الامر من الآمر

الذي من شانه

الذي من شانه الاستلزام بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام حتى
يستصحب وان الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى له في هذا المقام و
يمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدمه ودليل
سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب
الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم او الاصل برائة الذمة عن مقتضى النهي
عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا يدل
الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه
وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر المسايل الاصولية ظنية اقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها هي ان
ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن الشي عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان القايل بالاستلزام
يدعي القطع بادلته والنافي يستدل بان الى لم اجد دليلا صالحا على الاستلزام للقطع بضعف ما استدلوا به
وعدم وجدان شي سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه
المقدمات قطعية نعم لو كانت المسئلة هي ان الآمر هل طلب بامره ترك ضد المامور به في الواقع ام لا فيجب
ان الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي تام
عند الكل ولم يظفر عليه احد من الفضلاء المتوغلين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق ما خذا من تلك المسئلة
وكذا حال دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر المسايل الاصولية غير مستندة الا الى الظنيات التي لا شك في
الاعتبار بها قوله ره ولانه لو كان كذلك لتواتر الى ان حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها محتاجون
الى ان يعلموا احوال اضداد ما امروا به لانهم غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الى الاشتغال به بل قد يكونون
مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لعرف الائمة به ولو كان كذلك لنقل متواترا
لتوفر الدواعي لنقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم ان لا استلزام في الواقع اقول فيه نظر
ظاهر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسايل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها
المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسايط
ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع بشي فهو متضمن لحكم بالنهي عن اضداده فكانه كان الامر

ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قال الشهيد الثاني انه لو كان كذلك
لم يتحقق اباحة السفر الا وجه على الناس لقضاء غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قد لا ينفك
الانسان عن شغل الذمة بشي من الواجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوات
الموسعة في غير اخر وقتها وبطلان نوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشي يستلزم النهي عن
ضده الخاص لتواتر عنهم عليهم السلام عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي باطل على انه يرد عليه حارا فيه

وبعض المتاخرين غير العبارة في المدعى وقال الامر بالشي يستلزم عدم
الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة
وفيه ايضا نظر ينكشف مما سنتلو عليك فاعلم ان الواجب اما
موقتا او غير موقت وكل منهما اما مضيق اولا

متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله ره وبعض المتاخرين غير
العبارة اه اقول قال شيخنا البهائي قدس سره في الزبدة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب
وقال الشارح الفاضل الجواد اقول قد عرفت ان استلزام الامر بالشي النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم
الامر يرجع الكلام الى ان الامر بالشي يستلزم عدم الامر بضده ليتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان محض تعلق
الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالآخر وح
يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشي لانه اتيان بما لم يامر به فلا يكون مبرا للذمة ولا مسقطا للتكليف الخ
الامر يستلزم الاجزا هذا اوجه ما ذكره المص ره وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشي
النهي عن ضده العام فلا ريب فيه والظ ان القايل بان الامر بالشي يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد
لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه
لاقربية ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الآخر اذ لا امتناع في ان يقول
اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق احدهما وتوسع الآخر وح فلو ان يقدم احدهما وهو المضيق ولو قدم الموسع
لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق
مع ثبوت الاثم كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف
بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعة وقته لا تفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعده
ولم يجب في وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب الاتيان به مع المضيق
في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب
الى ان الامر بالشي لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بان المامور به لو اوقع الصلوة في
هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف
عن المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار
توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو
باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس كما هو غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل
الى فعل الواجب فهي كسبيله ووصلة اليه ومن ثم قطع لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه منهي عنه

وحصل له الاشكال

فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيرها وقضاء العبادة
غير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قولهم ان الامر بالشي يستلزم عدم الامر بضده غير
صحيح في الواجبين الموسعين مط اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظاهر وانما في المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع شي من
هذا القبيل الا ما يتحقق بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان لم يبق من الوقت الا بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى
انه ح لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منهما ولا يتفاوت كون احدهما اهم من الآخر بل الحق ح التخيير وتحقق الاثم ان كان
التاخير بسبب تقصيره اه

وحصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه سايغ وهذا يدل على ما قلناه والظ انه بالاتيان
بالفعل المنهي عنه فلا اجتماع اقول ما افاده ره في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم
وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط
بعد فعلها بل الجواب الحاسم احد امور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فصله في المعالم
الثاني منع كون ملزوم الحرام حراما وان ادعاه صاحب المعالم كيف لو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مط مع انه غير
قايل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة من مقدماته علة وسببا لتركه وان كان فعلها شرطا غير
سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها
واجبا مع انه ره لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة و
سببا لتركه كما انه شرط الفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل
المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفتين لان كون المامور
به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي وجعل
الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع للتوسع فيما يتوقف عليه
فتعليق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه وتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في
الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه قوله ره فالاقسام اه يرتقي الاقسام المحتملة بحسب
التركيب الثنائي الى عشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره ستة وبين المص ره حكم ستة منها فقوله
الواجبين الموسعين مط اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك والموقت الموسع مع غير
الموقت وصرح بحكم المضيقين المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله والا في الموسع مط اي سواء كان
موقتا ام لا واليه قسمين آخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق غير الموقت وذهب عنه قسم
وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون في نسخته اسقاط والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب
فعل الموقت في وقته والآخر في خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع ترك الموقت في وقته
يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذ لا علم لطلب الشارع اياهما على السوية بان لا يكون هناك نص منه دال
على سعة وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع قوله ره بل الحق ح التخيير الى آخره اذ امرنا الشارع بفعلين موقتين

يحصل التوصل فيسقط الوجوب
بفوات التوصل منه

الصارف عن المامور به من حيث هو جعل
في ذلك الوقت اي تحريمه

في التلازم عن النهي عند
الامر بضده الخاص

موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت و وسطه وآخره ولم يجوز التاخير عن آخر
الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التاخير في اول الوقت هو انا ان شئنا آتينا
بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي
آخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين مامور به في كل جزء من الاجزاء
الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا آتيا بما هو مقصود الآمر فلو ترك المكلف حتى بقي من الوقت
شيء لا يسع الا واحدا منهما فحينئذ لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فيحصل له خيرة اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا
وترك الآخر وان شاء عكس الامر ولم يكلفه الآمر ابتداء بايقاعهما معا في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف ابتدائي
بالمحال ولم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره
وايقاع الآخر فيما تقدمه ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فيلحقه الاثم باعتبار ترك المختار تركه
في الجزء الآخر مع عدم فعله في الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن آخر
الوقت ولما تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الآخر فيكون مكلفا بالاتيان بهما
معا في آخر الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير
انما هو بين الفعل والترك فيه مع الفعل فيما تقدمه وقد فاته ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال
لكنه ليس بتكليف ابتدائيا بل نشأ من اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب على اخره على
ترك واحد منهما لما عده العقلاء هذا العقاب قبيحا قوله ره بل لا يبعد الخ ظاهره ان هذا مقابل للتخيير
ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت
اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان يقي بوجوب الواجبين معا في الجزء الآخر من الوقت مع عدم لزوم
التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف
مخير ان شاء فعل كل واحد منهما في الاول والوسط وان شاء فعله في الاخير لان مقتضى التكليف
التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث الترك وذلك بالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان
شاء فعل احدهما في اول الوقت والآخر بعده وان شاء عكس او ان شاء فعلهما في الوسط والآخر
قبله او بعده وان شاء فعله في آخر الوقت والآخر قبله كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت

فنسبة جميع

فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين
وان لم يقع ويتفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والآخر بعدم جواز التاخير عنه كما عرفت والاجزاء
الثلثة مشتركة في ان الآمر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا وكل منهما منها اذا عرفت هذه ظهر
لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس امرا مغايرا للتخيير الذي حكم بحقيقته اولا ثم اضرب عنه قوله ره وقلت
وجوبهما الخ لا نسلم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير عن آخر الوقت جائزا
كما لو جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب السابق لا يقتضي وجوبهما معا في آخر الوقت كما لا يقتضيه
في الاول والوسط فمع تسليم كون وجوبهما معا في هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم
لزوم التكليف بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشأه فعلا اختياريا للمكلف كما اشرنا اليه واما حمل كلامه على ان مراده
بان الايجاب السابق بعدم جواز التاخير عن آخر الوقت يقتضي وجوبهما معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال بمعنى التكليف
الابتدائي حتى يرجع الى ما قلناه فلا يخلو من بعد وان لم يكن بذلك البعيد قوله ره واذا مضى من اول وقت وجوبهما الخ
لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بواجب عند حصول سببه فورا وبواجب
آخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين في آن فح يدل العقل والنقل على ان المكلف يجب عليه الاتيان
في الجزء الاول من الزمان الذي بعد ذلك الآن وجود السببين باحد الواجبين وبعده بالآخر من غير تراخ ومهلة و
ان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما فهو بالخيار في تقديم ما شاء منهما ثم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من
الزمان لان هذا هو مقتضى التضييق فاذا تركهما في الجزء الاول واتى باحد منهما في الجزء الثاني له وبالآخر بعده بلا تراخ
ومهلة فيلحقه اثمان احدهما تاخيره الامتثال من الجزء الاول والثاني تاخيره عن الجزء الثاني الا ان الاول لانه كلف
بايقاع احدهما في الاول والآخر في ثانيه فلما تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالآخر في الثالث فان قلت
قلت انه عصى بتاخير ما اتى به في الجزء الثالث لان الجزء الثاني كالوقت لما وقع فيه وانما الواقع في خارج
هو الواقع في الجزء الثالث فاخر عن وقت الفور مرتين وان شئت قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء الاول
وتاخير الآخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء الثاني لو ترك احدهما في الاول واما اذا
قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء الثاني لو ترك احدهما في الاول فلا يلزم عدم تجويز التاخير عن الثاني فهو
تكليف بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفا بالمحال ولكنه ابتلى به لسوء اختياره كما تقدم ثم ان الاصل فيما ذكره

من الاحتمالين بمعنى اللهم الا بارجاعه الى ما قلناه ولعل غيري يحصله لاني في توزع حال وتشويش بال عافانا الله
جميع المؤمنين قوله ره يعني عدم ارادة الواجب الخ اما التكليف بالواجب فلان عدم ارادة الواجب لا يخرج عن الوجوب فوجوب
اريد فعله اولا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك في جواب لزوم
التكليف بالمحال قدس سره قوله ره واعلم ان من قال الخ قال الشهيد قدس سره في التمهيد وشرط في كونه نهيا عن ضده ان يكون
مضيقا كما نقل جماعة وان اطلقه آخرون لانه لا بد ان ينهى عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور انتهاء عن
تركه الا مع الاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله ره الثالث المنطوق الغير الصريح
الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل
النطق اي يكون الحكم شرعيا او حالا للمذكور ونطق به سواء كان نفسه مذكورا او لا قال بعض الفضلاء في حاشية على
للزبدة يعبر عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير محل النطق وفايدة التعميم في الحكم ليكون شاملا للمنطوق
الغير الصريح لانه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محله اي يكون حكما او حالا للمسكوت عنه
وقسموا المنطوق الى صريح وغير صريح والاول عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او التضمن والثاني
بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهذا انقسم عندهم الى دلالة اقتضاء
وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا سمي دلالة اقتضاء
كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان الحديث فلو لم يقدر المؤاخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا وكقوله
واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك اعتق عبدك عني على الف
لان العتق بدون الملك لا يصح وان قصده ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمي دلالة ايماء
وتنبيه وذلك بان يكون فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذي دل عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة
علته لكان الكلام محمولا على امر لا يقع في كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على افادة التعليل بالاستعارة
فيفهم ويدل عليه وان لم يصرح به كقوله لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق فانه اقترن الامر بالاعتاق
بالوقاع الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وذلك لان الاعرابي عرض واقعته عليه ليبين له
حكمها وذكر الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه
قال اذا واقعت فكفر وشمل هذا الكلام للتعليل ان ذكر فلذا ان كان مقدرا ولكنه دون الاول في الظهور

لان الفاهنا

لان الفا هنا مقدرة وهناك محققة والاحتمال على تقدير عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اعتق
فان ذلك وان بعد فليس بممتنع فظهر ان علة الموافقة للتكفير هو المقصود المدلول ولكنه غير صريح لانه لم يلفظ
ويجيء في بحث القياس ان شاء الله تعالى تتمة لهذا فانتظر وان لم يقصد المتكلم المدلول الالتزامي مع لزومه من كلامه سمي
دلالة اشارة كمدة الحمل اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين اعلم ان بعض الاصوليين قال المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة وما كان ظاهر عبارات القوم
كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول تعسف في حمل عباراتهم على ما قاله والظاهر انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة
على المدلول في قولهم دلالة الاقتضاء غيرها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة مشهورة كما لا يخفى
ثم انك اذا تاملت في كلامهم ما وجدت المعنى الالتزامي الذي جعلوه مقسما للمنطوق الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص
وهو الذي يلزم تصوره من تصور الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي يحكم العقل باللزوم
بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون للمعنى الموضوع له دخل ما في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي من حيث انه لغوي
ولا اهل العرف من انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير
ذلك وقد لا يجتمع ابدا ويتم مع ارادة الموضوع له الا ترى ان رفع المؤاخذة عن الخطاء والنسيان الموجود في الخارج
ليس لازما لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وليس يفهمه العرب بعربيته ولا اهل العرف
وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم نبي صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي والالزم كذبه بل اراد معنى آخر
وعليه فقس باقي الامثلة فليت شعري ما الذي جعل مثل هذا المعنى معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم
الموافق او المخالف عن المنطوق وجعلها مقابلا له مع ان مطلق المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله دخل في
فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاولى ما جعله البعض كما نقله الفاضل الجواد قدس سره في شرح
الزبدة وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان
لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه ره وبعد اللتيا والتي فالحق ان
المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده او كان امرا لازما في الواقع كما قال مدة الحمل اللازم للاية
او المعنى الالتزامي الذي يتبادر الى اذهان اهل اللغة والعرف اذا جوزوا عدم ارادة المتكلم له كما يجوزون عدم
ارادة المعاني الحقيقية مع كونها ظاهرة لخفاء قرائن التجوز والمفهوم شرط القطع حيث قال في دلالة ان اقتضاء

وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية و
عدم مدخلية خصوص الموافقة وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان اللازم قطعيا قوله لا ريب في انه
اولى ما حوط اذا لم يقتض القصر عليه انسداد باب الفتوى والعمل واما اذا اقتضى فترك ما دل عليه اللفظ في
مجرى اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالته على المعاني الحقيقية جراة ومخالفة للاحتياط والظ
ان مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا الظن قوله ره والرابع المفهوم الخ عرفوا المفهوم كما عرفت بانه ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كاية منع التافيف فانها دالة على حكم الضرب وهو الحرمة
وهما غير مذكورين وكاية الذرة فانها تدل على مجازات ما فوق الذرة وقس عليهما غيرهما ثم انه ان كان حكم المسكوت
عنه موافقا للمذكور نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب
نقل عن العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب
لان معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم ما يسبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه
كان معناه انتهى وعن ابن دريد اللغوي انه قال لحنه وفحواه الحنه افهمه والظ ان المعتبر في الملحون ان لا يكون في كمال
الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال الفطنة ولو قليلا ثم ان ههنا خلافا في احدهما في انه هل يشترط في مفهوم الموافقة
ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساوات ومثال الاول قد مر والثاني كقوله تع الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دلت على تحريم الاخذ وهو مساو مع الاكل في الاتلاف فمنهم من يسمى ما فيه
الاولوية بفحوى الخطاب وهذا بلحن الخطاب والشهيد الثاني ره شرط الاولوية في قواعده ومنع حجية المساوي وثانيهما
في ان تعدية الحكم الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل كالتافيف في الحكم كالحرمة
بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التافيف ام بدلالة اللفظ اي يكون
مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله لا تقل لهما اف
معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وعليه فقس غيره والثاني هو مختار المحقق ره اقول ان التعدية
ان كانت مفهومة من اللفظ يفهمها كل عارف بالوضع كفهمه لغيرها من المعاني التي يحكم بها بارادة المتكلم فلا
نزاع في حجية مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى
الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء من حركة فكرية فلا جدوى له و

لا يترتب عليه

ولا يترتب عليه ثمر وان لم يكن كذلك بل انما يفهمها العارف بالقياس اذا لم يكن غافلا فنقول ان كان كون المعنى
المناسب علة تامة للحكم انما وجد وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حتى يتالف منهما برهان تام على التعدية
لا قياس فقهي فلا كلام في الحجية ايضا وان كانا ظنيين فما دل على المنع من القياس شمله ايضا ويدل عليه بخصوصه
ما رواه الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع
المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال
عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن
بالعراق فنبرا ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلعم ان المراة تعاقل
الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست
محق الدين وما روي من قوله عم لابي حنيفة لو كان الدين يوخذ بالقياس لوجب على الحايض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده الى محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عم فقهنا في الدين واغنانا
الله بكم عن الناس فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك وعن ابائك شيء فنظر الى احسن ما يحضرنا واوفق
الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة
كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم والله ما اردت الا ان يرخص لي في القياس وانت اذا تفحصت
كتب الفروع وجدتها مشحونة باقيسة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذي هو من عنوان العلل في كتب
الاصول الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفرع فيها ومساواته للاصل في غيرها فاستدلوا
بتلك الاقيسة على الاحكام زعما منهم انها من مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته غفر الله لهم والنا قوله ره وقد
وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب المعالم وبعضهم غير البين وسيشير المص الى الثاني
والسيد ره يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفايدة ولا بد من دليل منفصل ونتكلم على قول
المثبتين عند بحثه في كلام المص ره ومما ينبغي التنبيه عليه هو ان القائلين بالحجية يقولون ان الامر
والنهي اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط
وفي النهي على حكمه بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفائه في الاول ولا على ثبوت الوجوب
في الثاني فقول المتكلم زك عنك ان كان سائمة مشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما

نفي الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين عندهم منصوص يدل اللفظ على
احدهما بدلالة منطوقية وعلى الاخر بدلالة مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة
من هذا التركيب الشرطي اصلا وانما يستفاد الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل آخر فلو لم يكن نص سوى هذا التركيب
لكان حكم المعلوفة حكم ما لا نص فيه فيدل عليه ما دل عليه قوله ره ولما كان حجية مفهوم الغاية الخ انما يكون مفهوم
الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول به قوله ره واما الالتزام الخ يريد نفي اللزوم البين عقلا وعرفا بالمعنى
الاخص والاعم لا اللزوم مط ولو بتوسط مقدمات خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الاتي لانه انما يتوجه على
تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي قلناه وما قاله ره حق مبين ولكن الاظهر في التقرير ان يقول اما الالتزام فلانه
لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها واما
نحو قوله صوموا النهار فدلالته على عدم وجوب صوم الليل انما يكون بمفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما
يقول بمفهوم الجملة الغائية والظ ان غرضه ما قلناه ولكن سامح في العبارة قوله ره احتج الخصم الخ هذه الحجة
انما اقيمت على اللزوم الغير البين فلا محصل لها لانها تدل على خلاف ما اقيمت عليه كما ستعرف انشاء الله تع
قوله ره ولان الاصل عدم غيرها ان اراد ان الظ عدم غيرها ووجودها لانها هي المتبادرة عند عدم القرينة
فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم البين عرفا وهو الذي نقل عن المعالم التنبيه عليه في خصوص الشرط
وانما قلنا التنبيه ولم نقل يستدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد ان
الدليل وكون عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن يدل على عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل واما
الذي احتج الفايدة التي نحن فيها من الحدوث بل هي ايضا حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوايد
يدل على عدم بقاء الاصل بهذا المعنى على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه عد فوايد
اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الكلام على القاعدة اذ لا قاعدة هنا قوله ره فانها تحتاج
الى القرينة الخ هذا الكلام صريح في انه يدعي كون تلك الفايدة معنا حقيقيا لتلك التراكيب لا ما هو من لوازم
من المعاني للاكثر او اللزوم البين لانها التي لا تحتاج الى القرينة تسبقها الى الذهن والحاصل انه ما
زاد على المعالم الا تكثير السواد وتشويش العبارة قوله ره والجواب ان هذه الفوايد كلها ما سوى
الاحتياج الخ ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين بل ان الكل يحتاج الى ملاحظة امر خارج عن اللفظ

فالحق ما قاله

فالحق ما قاله ره وان اراد انه لا رجحان لواحدة على الاخرى اصلا فستعرف حقيقة الحال انشاء الله تع
وربما يخطر بالبال ان يكون منشا دعوى التبادر من الاجلة من ائمة اللغة ومنشا انكاره من آخر
منهم ان الاول قد اتفق له في تتبعه ان راى التراكيب التعليقية التي خلت عن الدليل والقرينة على
ارادة الفايدة المتنازع فيها منها اكثر مما دل على ارادة غيرها منه فاعتاد ذهنه بالاولى
فلما راى الخالية منهما تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني تتبع جميع الموارد او اكثرها فراى
تلك الفايدة كغيرها على زعمه فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه التراكيب الى الفوايد كنسبة المشترك
الى معانيه عند عدم القرينة قال الشيخ البارع الحر ره في مقدمة شرح الوسايل ان التتبع والاستقراء
شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته
ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل آخر وقد ذكرت في الفوايد الطوسية
مائة وتسعة وعشرين آية من القران بان مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي مفهوم
الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قوله ره وهو خلاف المنطوق
اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشية المعالم بقوله وفيه نظر ظاهر فانه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام
مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة ولم يقل به احد بل على ما ذكره المص ره يكون هذا المفهوم من
جملة المنطوق لانه لو اراد بآخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا و
ان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه ره ويمكن ان يقال انه
لم يرد بالآخر المنتهى مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده حكم خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا
المنتهى مع ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهى لا بشرط شيء
آخر من تخصيص او تعميم ويدعي ان يكون الشيء منتهى يستلزم بحسبه كونه او كون ما بعده محكوما عليه بحكم
مخالف لما قبله وبنى على ذلك بانه لو ارتفع ذلك اللازم لارتفع الملزوم الذي هو المنطوق ويصح
عن مراده ما قاله في جواب السيد ان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد الى آخر ما نقله
المص ره والصواب في الجواب ما سيجيء انشاء الله تع قوله ره والجواب لا نسلم ان معناه ذلك الى القايل
باللزوم يقول لان هذا الكلام ايضا يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم لو عبر

عن القطعة باسم ولم يعين لها اول وآخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها فيما
سلمنا ان هذا الكلام اعني قوله اريد منكم الامساك لا يدل على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان
مع تحديد اوله وآخره ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه ايضا اوصلا
كلمة وتركيب خاصية لا يوجد في غيرها فقوله معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن ما قلناه كلام على
السند الاخص والصواب في الجواب كما سيظهر من كلام المص ره هو ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا
لان يكون الايجاب المفهوم منه مرفوعا في الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولازم ذلك ان لا يعلم ان
صوم الليل هل هو واجب ليس آخرا ما لا ان الشارع حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى
يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يدعي فهمه من المنطوق من يقول
بحجية المفهوم قوله ره لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل ان يبين للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب
فتعبير بعبارة اخرى لعلها يكون اظهر عنده لان هذا الكلام كلام وضعي وكيف يظن مثله بمثله قوله ره واحتج
ايضا هذا هو التنبيه على اللزوم البين وزاد ره بعدما نقل عنه المص ره قوله واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم البين
هو الذي لا ينفك تصور الملزوم الذي وضع له اللفظ عن تصوره وينتقل الذهن بعد تبادره ومفهوم جملة
الشرطية كقولنا اعط زيدا ان اكرمك بالنسبة الى منطوقه كذلك وينبه على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة هو
بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامك عرفا وتبادر المفهوم من هذا القول ظاهر فكذا من منطوق الجملة
الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابقي الملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل فان قلت
اما يكفيكم المعنى العرفي حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على
اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية عرفا وظهر استلزامه للمفهوم عقلا تم غرض الاصولي فما الداعي الى هذا
التجشم قلنا مؤنة اثبات ان عرفنا هو عرف زمان صاحب الشريعة او من قام مقامه اكثر من مؤنة هذه المقدمة
اعني تتميم اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه والجواب منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية
بتوسط لفظ الشرط لانه في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلم في الشرطية وهي التي تشاع
فيها والحق ان بعونة هذه التراكيب التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة مفاهيمها في بعض الاوقات

بيانه ان كل

بيانه ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا يكتفى به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد
ان يفيدنا فايدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة
العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب
كالجملة الشرطية مثلا لا فايدة له سوى الفايدة التي كلامنا فيها مثلا الدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع
او الظن بارادتها على التفصيل الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوايد ولم يدل امر على تخصيص احدها
بالارادة ثم نقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم
اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساوله وهذا يلزم من وجود
احدهما وجود الآخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم
الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت
الكثرة سببا لتبادر التساوي او لازمه وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة
في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فايدة من الفوايد منها
يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفايدة اصلا وندرته بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام
ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واخراجه من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع
الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا امنعه في المعاني المطابقية والالتزامية
التي يكون لزومها بينا سواء كان العلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف
ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم
واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحظور اصلا قوله ره هو المقتضي لبراءة
الذمة يعني ان اصالة براءة الذمة مقتض لان لا يحكم على المعلوفة بالوجوب قوله ره فلا يظهر للخلاف ثمرة
يعتد بها انما قيد الثمرة بالمعتدة لانك عرفت ان القايل بالحجية يقول ان حكم المعلوفة منصوص وحكم الآخر
من غير فرق الا في الدلالة كما سبقت الاشارة اليه ولكن بهذا ثمرة قوله ره وكان المفهوم الخ قد عرفت
ما يمكن ان يكون منشأ لهذه الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلي والعرفي
على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قرنا بعد قرن الى قريب من الف سنة بعيد جدا الا ان الشبهة من المنافي

او المثبت قوله ره واحتج الخ هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم
المفهوم موافقا وحاصله انا فرضنا صدور التركيب العقلي الشرطي والوصفي الذي يكون منطوقه
مخالفا للاصل من متكلم لا نستفيد منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق
فتسليم مقدمات الدليل بأجمعها ثم الجواب عنه بانه يكفي لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق
آخر ايضا وهو اصالة براءة الذمة لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها كما فعله المص ره غريب الا
ان يكون غرضه هناك ايضا عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون على
ان حكم المفهوم في هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان تلك المخالفة هل تستفاد من المنطوق
ام لا ولا يخفى قصور العبارة قوله ره الآتي تنقيح المناط على ما قرر اقول انت اذا تأملت ما قلناه
في بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وغيره ظهر لك ان هذه الدلالة ليست
الا ظنية وفعالا مستبعد عن كلام الشارح فتذكر فلا بد للقطع من امر آخر قوله ره وهذا القسم
يصير قطعيا الخ ليت شعري كيف يصير العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف في حذفه والتعليل بالباقي
سببا لحصول القطعيين الذين ذكرهما ره مع انهما ليس الا السبر والتقسيم عند التأمل وعدم افادته
هذا الطريق القطع بالعلية مشهور قوله ره كما يقول العبد الخ هذا امثال العدم قصد الجواب واما مثال
يفيد الظن فهو خبر الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه قوله ره الباب الخامس في الاجتهاد
والتقليد اقول انا اذكر ما هو معتقدي ومعتمدي بحول الله وقوته والاستعانة من نبيه وخلفائه
عليهم الاف صلوة وتحية ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا ونقضا وابراما هو المستعان
وعليه التكلان فاعلم ان العقل والنقل دلا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غير
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر هم الائمة
الهادون المهديون فاذا سمع المكلف آية او حديثا وفهم مرادهم منهما كما يفهم مراد غيرهم من
كلامه يلزم العمل بمقتضى ما فهمه وغرضي من هذا التنبيه هو ان اكثر ما يؤدي الناس به مقاصدهم انما
هو الالفاظ فاذا خاطب العارف باللغة بخطاب نراه يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما لمتاعب
كثيرة ومشاق شديدة ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده

ان يكون غرض

ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه وبنى الامر عليه مثلا لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته
كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بعيد في زمان معين مع حمل كل درهم ودينار له
عندنا واستصحاب عبيد تشتريه من ماله ثم سمعنا حين الخطاب عموم الدينار والدرهم واطلاق العبد بحيث
يشمل المؤمن والكافر وفهمنا ثبات رايه من غير بداءة ورجوع لنا فرجعنا حين حضور الوقت ولا نقعد عنه
بمجرد ان الآمر لعله ندم عن امره وفسخه لكن لم يبلغنا الناسخ ولعله اخرج بعض الدراهم والدنانير او
قيد العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا علينا باس عند العقلاء ان لم نسئله عن هذه الثلثة مع امكان
الوصول الى خدمته وكذا اذا لم نفحص عنها مع عدم الامكان وسافرنا والحال هذه ثم انكشف الناسخ او
غيره فظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله وخلفائه وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم جواز العمل
بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها ثم لو فرضنا ان متكلما منعنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا
مع القطع او الفحص ثم الياس لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن ولا منع الا في ظواهر الكتاب فطريق حصول القطع
بالمراد منها منحصر اعندي في ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما يفهم منها ظاهرا هو المراد او منهما واتفاقا بل
لو تفحصنا ولم نجد خبرا في الفالها ولا قولا اجماعا على خلافها لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بما ان
من المحال عادة ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نص بالمراد منها ولا قول لا يتحقق هذا اجماع
ومرجعه الخبر لانا نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وعن ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم لحصل لنا
هذا القطع ايضا وليس غرضي ازيد من هذا ثم انه ليس ايضا من شرط ازوم عمل المكلف بالعلم او بظنه مراد المعصوم
مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الآيات والاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او آية
واحدة لجاز له العمل به في بعض الصور كما لو كان هناك اعلم او جب عليه في البعض الآخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان
المجتهد علم جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الثقة المامون ترجم حديثا معلوم النسبة الى المعصوم فسمعه منه او
راى في كتابه المتواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة على فهم لو لم يترجم ممن هذا الذي قلته يعلم ان المتجزي
القادر على استنباط بعض المسائل من الطريق الصعب الذي يسمونه اجتهادا وهو من العلماء العارفين عندي
فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده اللهم الا ان يكون ما جعله دليلا على المسئلة غير ما جعله الشارع دليلا
عليه وهذا جار في المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزي مجتهدا ماهرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة

اذ ليس حكم الاجتهاد وعندي بالمعنى الذي قالوه الا زينة للمحدث وربما احتيج اليها عند المناظرة مع اهل الآراء ولاجل هذا الف الشيخ والسيد ومن شابههم كتبا في علم الاصول مع ان بين ما في كتابيهم وما في كتب العامة بونا بعيدا وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم الا من عصمه الله فان قلت اليس الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث محيطا بعامه وخاصه مطلقه ومقيده وماله معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا بوجوه الترجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى الماهر كذلك العالم ولا يعمل بما يفهم من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم حتى يفتيه بهذا العالم الماهر بقوله افعل ولا تفعل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على جواز العمل الا بهذا الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي ص والائمة عم وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الحديث شاهدة على خلاف ذلك روى الشيخ الحر العاملي في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي ص واحاديث الائمة عم عن ابي عبد الله عم قال ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما اورثوا الاحاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فاقول هذا الآخذ لم ياخذ الحديث ليقراه عقيب الصلوة ولا لان ينقله الى المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط عليه السلام ان يكون محدثا ماهرا ولا غيره من الشرايط وروى فيه ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى التحديث بما في الكتب فقل لي هل فايدة سماع ما في الكتب او ملاحظة ما فيها من الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت احاديثها في الصلوة مشتملا على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة في الترجيح ام الامر على خلاف ذلك وروى فيه ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه ام يكون واحد منها في الطهارة والآخر في الصلوة والآخر في الصوم وفيه ايضا عن ابي عبد الله عم تزاوروا فان زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر الاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقدر على فهم حديث واحد ويروي حديثا واحدا لغيره هل يزور ويزار ام لا وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه رجوعه الى وجدانه وروي في باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معاوية

في الاجتهاد والتقليد

وعندي ان الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية و لم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه هنا والمدارك قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق ما يحصل

بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم رجل راو لحديثكم الى ان قال الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن علي بن حنظلة قال سمعت ابا عبد الله عم يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وظاهر ان من ليست له قليلة قدر لا يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس مجرد النقل من غير فهم اصلا وان من له رواية واحدة له قدر ايضا وبالجملة ليس في هذا الباب الا الرجوع الى الرواة وسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيها لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون العامل بها كاملا للملكة المذكورة ولا الدون منها فضلا عن الملكة وكذا ليس في وجوب الجمع بين الاحاديث الا ان من اتفق له العلم بحديث ومعارضه لزم الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن العارض ولا على ان من كان عاجزا بالفعل يلزمه التربص مع تحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير بل امعان النظر في تلك الاحاديث اختلافها مما يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن عن الرجوع الى الامام فاما الحال في ان ليس فيهم احد يدعي الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفي فالزمه مهما امكنك والله الهادي وبعد ما تكلم ان شاء الله تعالى فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومن العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيشير المص في تضاعيف كلامه الى بعض ما قلناه فانتظر قوله ره صرف العالم الى المدارك معروفة بحسب الاصطلاح المشهور بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه اصطلاح منه ره فتفسيرها في التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول اليس قول المص ره والمراد باحكامها الى آخرها قال في التعريف كما هو الظاهر ولكن الامر بين وظاهر قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق فيخرج التجزي قوله ره بجواز الاجتهاد ثم ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعي الى ثبوته والى عدمه كوجوب الجهر وعدمه مثلا الا الى احد الحكمين الشرعيين الذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان يكون المسئلة خلافية بل يكفيهما ان يكون نظرية كما صرح ره به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا او تخييرا او حرمتها فينظر في انها هل هي واجبة في الجملة او حرام وكان المراد من قوله في ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفي

البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزي او لا بمعنى جريانه في بعض المسايل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسايل دون بعض آخر وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزي وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها

وبالعكس ولكن ينبغي ان يكون هذا المعنى مشهورا متعارفا بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل قوله ره البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزي او لا الخ واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسايل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسايل يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شيء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا قال بعض الافاضل في رسالته الموسومة بالعشرة الكاملة الحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسايل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيهما يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع للانس بما ارتكز بالاطلاع على ماخذه واستعداد انقبس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم التجزي للاقتدار والاستعداد في العلوم الاصولية والطبيعية والعربية والشعر والانشاد والترسل من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود ولا يركبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الكلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول وانما المتجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة والعمل من جزئه انما الاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان ابته عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى كلامه رفع مقامه لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجود المخصص او المقيد او المعارض او غيرها او في عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيرها كالمخصص مثلا موجودا في الديات مثلا كما في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطة علم المتجزي بجميع الآيات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضناه لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للآيات المتعلقة بالفرايض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط

في تجزي الاجتهاد

فان قلت لا يكفي العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم العارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسايل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا حاكم العادة بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي ناش من العلم فان قلت الشك في جواز اقتدار المتجزي على استنباطها وانه كالمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة في المجتهد

مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول بان احاطة علم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسايل منها لا يخرجه عن التجزي نعم الاقتدار على ان تعلم ان قوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرته على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه امر زائد على القدر الذي يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المقام الثاني المسايل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا فان في المقام وقد اختلف في قبوله للتجزي بمعنى جريانه في بعض دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسايل فقط فالحق ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الدروس والذكرى وولده في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني انتهى ما اوردناه منه اقول وانت اذا تاملت في قول المص ره وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسايل دون بعض وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزي وقيل بعدمه رايته كالصريح في ان هذا الخلاف في المقام الاول مع انه غرضه بيان الخلاف في المقام الثاني وانما وقع فيما وقع لتغييره عبارة العالم وهي العبارة الوافية الكاملة قوله ره فان قلت لا يكفي الخ توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم او الظن بعدم المخصص وغيره ولا يحصل واحد منهما للمتجزي الا بالاحاطة بما في كتب الاستدلال اذ ما من مسئلة واحدة الا ومن الجائز عنده ان يكون لها مخصص ومعارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا في تلك الكتب والجواب ان العلم العادي يحصل بعدمهما مع عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في هذا الزمان الذي الف فيه الوافي ووسايل الشيعة والبحار من كتب الحديث والمدارك وشرح الدروس والذخيرة والمختلف والمسالك ومن كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء اهل المجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا في التجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال الخ لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمهما حاصل لا ريب فيه وطريق القطع ان كان مستندا فهو مستند عليهما الا اختصاص له بالتجزي قوله فان قلت الشك في جواز اعتماد المتجزي الخ غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هنا كذلك عليها وانما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده على ظنه هي قدرته على استنباط المسايل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة فيكون شبه مناسبة بالاعتبار المذكور من الناقصة اما كونها ابعد فلانا نرى ذا الملكة في فنون العلوم الدقيقة العارف بمواقع

قلت البديهة تحكم بالمساواة ح يعني ان كلامه دال على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه ودال على الجواز في المتجزي ايضا كما سيجي في آخر هذا البحث منه

بمواقع الخطاء والصواب المميز بين القشر واللباب او احصل له الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب في الفقه بالا يطلع من له الملكة الثانية لا غير فاذا كان الملكة الغير الفقهية مدخل في معرفة خطاء وصواب فالظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله هذا حاصل ما افاده في العالم بالعبارة والخطاء مع توضيح مني والمصوره غير عبارته وهي هذه قال ره والتحقيق في هذا المقام فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن الشك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد قياس لانا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد هي قدرته على استنباط المسائل كلها لقلنا به القريب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان قوله ره البديهة تحكم الجواب ستين ولكن لا ادري كيف صار قوله ان ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى آخر الكلام معنى لقوله البديهة تحكم بالمساواة ح وبالجملة هو ره كثير المسامحة في العبارة وليس عرضي استناد الغلط اليه كيف وعباراتي ايضا كالا يعلم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكني اعترف بالعجز عن العبارة الحسنة التي تبلغ معناها الى الذهن قبل بلوغها الى الاذن كعبارة صاحب العبارة والعالم النحرير استاد الكل وابنه علامة زمانه رحمهم الله قوله ره وسيجي في آخر هذا البحث اقول يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه كما ذكره غيره مع انه ليس في آخر هذا البحث منه عين ولا اثر نعم الدليلان اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزي على ظنه يدلان في المطلق ايضا كما صرح به في الاول منهما او هما متقاربا المأخذ كما صرح به ايضا بل احدهما عبارة اخرى للآخر وانا اذكر الادلة التي اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا مغير للمقصود اعلم انه ره عرف الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها ثم عرفه بتعريف شيخنا البهائي ره وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال ره وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام القطعية عن اصولها ويمكن الذب عنه بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل قيد من الاصل يخرجه وفيه تامل ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التفقه والاجتهاد سواء قيل بجواز تقليد الميت او بعدمه للادلة السمعية وهي كثيرة قال ره لقوله عم انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغيرها اقول هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة

المسئلة الممكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز انه يكون هي قدرته على الاستنباط منه

في الاجتهاد

لا الكاملة ولا المتجزية وانما يدل على القاء مثل قولهم عم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا ليس الا مثل الصغريات وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا الى ادون منها ثم تقليل العوام يعجز عن مثل هذه الحركة الفكرية والظاهر من كلامه ان مثل هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم الفرعي القطعي عن اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد والآن نريد بالقطعي ما يكون اصله اعني الكبرى ضروريا في الدين او المذهب ثم نقول انهم عم وعدوا بالالقاء فلنتفحص كتب الاحاديث حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فنأخذها ثم نفرع عليها ونطلع والله الموفق اما انا فبقدر تتبعي المقام ما رأيت ان احدا منهم عليهم السلام القى الى احد من اصحابه ان مقدمة الواجب المطلق واجبة وان الامر والنهي لا يجتمعان في الشي الواحد وان العام المخصوص حجة وان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز وان بعض المفهوم حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان اصحاب الائمة عليهم السلام يعرفون ذلك وكلما لم يفيدوا عليهم السلام ولم يستفيدوا منهم لا فاقول لعمرك يا اخي استمع وانصف ان علم الاصول قد ظهر في زمان الباقر عم ثم طال التشاجر في تلك المسائل بين اهل ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة فالذي غير سليقة غير اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الى آخر زمان الغيبة الكبرى هب انهم كذلك فلم لم يبق الائمة عليهم السلام علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع رأفتهم بشيعتهم ثم بعد ذلك الموعد القيمة والله الحاكم فان قلت ان فروع تلك المسائل كصحة الصلوة في الدار المغصوبة وكالوضوء على الماء المغصوب ونحو ذلك حيث لا يحكم بالاشتغال الى الشي الى غير ذلك ليست بديهية ولا مما لا يحتاج اليه الناس وليس لها مدرك من الكتاب والسنة فلا بد لنا من العمل بتلك الاصول والاستنباط والا لتعطلت الاحكام وبقي الناس متحيرين فيقول الصلوة باطلة لعدم جواز اجتماع الامر والنهي والنهي يلزم تسليم الصاعدين الى المغصوب منه او طلبه لان مقدمة الواجب واجبة مع بعيد شريكا قلت نحن قبل ذلك تم ابا حنيفة حيث قرر لنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله مع بيان اثنى عشر من عترته وخلفائه ناقصا ثم ان ههنا قوما لا يعلمون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من المتحيرين في تلك المسائل ان هذا العجب ثم نقل ره الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا وكفاية واختار الكفائي فقال لنا وجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية

حملا للتفقه على معناه العرفي وانذار القوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى العرفي اصطلاح طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع واجاب عنه بان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز في الاخبار مشهور في الصدر السابق ثم استدل عليه بقول الصادق عم تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من الاحاديث واطال واطنب بما يوجب الاطناب اقول انكار ان معرفة الاحكام الفرعية داخل في التفقه وانكارها مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهدين وشي مما ذكره لا يدل على انه المراد بالفقه او التفقه بما ذكره قوله عم الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقوله عم للمراة المحرمة التي ابتلت الوطي فلما علت قرضت بعض شعرها باسنانها انما افقه منك وقوله عم لا باس بان يأم الاعمى اذا رضوا به وكان اكبرهم قراة وافقههم وقوله عم حين سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه وقوله عم حين سئل عن المراة الحج عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة اذ الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام ويفهم مدلول الاحاديث مثلا او ازيد بل ولو كانت تلك المعرفة بعنوان التقليد فكيف يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر من الآية الكريمة ان الطائفة المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف التي حصلت لهم حقائق الاخلاص ودقائق مفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الآخرة وعذابها واستيلاء الخوف على القلب فهذه هي الفقاهة التي امر النفر بتحصيلها واطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا في الصدر الاول اشمل مسائل الطلاق والسلام والاجارة وكان هذا اراد من قال ان الله تعالى جعل الانذار والتخويف علة غائية للتفقه في الدين ولا ريب انه لا يترتب على تلك المسائل التي قلناها الاعلى فروع الفقه انتهى فسقط ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على التفقه وليس علة غائية له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر نعم سامح في العبارة لظهور المراد ثم قال ره ومنها يعني ادلة وجوب الاجتهاد كفائيا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر

في الاجتهاد

ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد بهم العلماء استدل عليه بالاحتياج الى ما ذكره فنقول اولا ان قصور ما استدل به عن افادة مراده غير خفي فلا بد من عناية هي ان الآية تدل على وجوب السؤال وطلب ايجاب السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على المسئول العالم ولا يمكنه الجواب الا بعد معرفة المسئول عنه لزم تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا انا لا نم ان معرفة المسئول لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة او متجزية بل من علم آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم كما نص عليه النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان هذا غير متوقف على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل ما سأل هذا العالم ويكون من فوقه اعلم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة و المجتهد ما يشمله فنعم الوفاق والا فنحن نطالب المدعي بدليل آخر حتى ننظر فيه قال ره ومنها الآيات الدالة على نفي الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قال ره ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان انما يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم يكن واجبة للزم الحرج في الدين والمحدثون ينكرون ذلك بل يقولون لو كانت واجبة لزم الحرج في الدين والقدرات انا بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث يعد حصوله لاحد خارقا للعادة وشاهدت من احوال بعض الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ره ومنها الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة وقد افردنا لها رسالة فلنذكر منها جملة مقنعة منها قول الباقر عم لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم عليهم السلام الى من يريد العمل بقولهم من شيعتهم كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله عم اني اجلس في المسجد فيأتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة والغرض على نفسه بان ذلك مما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم عليهم السلام وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبط من القواعد الاصولية قلت الغرض مما يكون التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل والبحث عن وجه الدلالة والخلو عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا فيما سبق

الا ما تضمحل به هذه الشبهة وقلنا ان المجتهدين لا يعملون بالراي والقياس والاستحسان العقلي بل
لابد من استنادهم في ذلك الى الكتاب او السنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود وعنهم عم علما وظنا
لكن من المعلوم الذي لا يشتبه على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم لا يتيسر
لكل احد حتى يكون الناس سواسية ويكون غرضهم كلهم الرجوع الى الكتب الاخبار فان هذا مما لا يتيسر تحصل
ولا ذو مسكة كيف والاخبار متدافعة والتاويلات من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة
ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لابد من قوة ذوقية وطبع مستقيم و
فهم سليم وتتبع شديد وفحص كثير وتوفيق رباني كيف والجمع بين اخبارهم المختلفة واثارهم المتدافعة
يحوج الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها
كما دلت عليه اخبارهم عم ثم ذكر كلاما طويل الذيل حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به
ولا طريق اليها الا بفهم مراد المعصوم ولا طريق اليه الا المجتهد فيجب على غيره الرجوع اليه فهم ولنا ان
الرعية صنفان مجتهد ومقلد والواجب على الثاني الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد من
العامة ان المجتهد منا يفتي بما يفهم من قول المعصوم وان احتاج فهمه الى فكر ونظر والمجتهد منهم يفتي بما يستنبط
من اصل قرره هو بنفسه فالمقلد منا قلد المعصوم في الحقيقة والمقلد منهم تبع هذا الناقع وانه ليست قاعدة
اصولية عند الشيعة الاولى اصل القاه اليهم الائمة عم وليس شان المجتهدين الا التفريع وقد رخصهم المعصوم
حيث قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة يحتاج
الى قوة ذوقية وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له معرفة
باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعي بفهم مناطيق اقوال المعصوم ومفاهيمها اعني بها المعاني الالتزامية
التي تسبق الى الذهن بعد سبق المعنى المطابقي والمعاني المجازية التي نصبت لها قرينة واضحة فادعاه
مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما روي عنهم عم او جلها فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام و
مخصصه وعلى كل مطلق ومقيده ثم رجح احد المتعارضين على الاخر بواحد من طرق الترجيح ثم بعد ذلك
كان له قوة قوية يقدر بها ان يحكم في اللازم والفرد الذي طال التشاجر في افراده وفرديته وعدمها
مدة الفلاسفة بانه لازم او فرد بمقدمات ظنية لا تسمن ولا تغني كما هو واضح لمن نظر في علم الاصول فما ذكره

والاجتهاد

مسنح وادلته قاهرة قوله فيجب على غيره الرجوع اليه نقول انما يجب على من لا يعلم مراد المعصوم الرجوع الى
من يعلم فيتعلم منه ولو بترجمة قوله بالفارسية الشرط المعتبر في نقل الحديث بالمعنى قوله ان الرعية صنفان نقول
بل صنف واحد قلدنا المعصوم عن الخطأ والجاهل منا بمراده يرجع الى العالم به قوله والمجتهد منا الى قوله
الا التفريع ما تان دعويان لا قاطع لهما الا الملاحظة كتب الاصول والفروع فانظر اليهما وحسبك من التهذيب
والقواعد ومن الثاني الارشاد وشرح اللمعة ثم امعن فاعليك شاهد وكفيل قوله وقد رخصهم اقول هل القى
المعصوم عم اصلا الا قول كبرى حتى يقول اصطلاح ظاهر بل اقول مسئلة ينتهي عليها مسائل وفروع لا بد ان تعلموا
في جحيتها ثم لا يتصالحوا فيها بهذا ام القي اليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج الى النظر دقيق فان قلت بالاول
فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثاني فنعم الوفاق ولا ينفعك واما الاحتياج في الجمع الى القوة القوية
فلا ننكره ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار فلا احتياج الى كثير قوة بل
الضعيفة تحتمله ثم لا نسلم تكليف الكل بالجمع بل من بلغه المتعارضان وهو ايضا يحتاج الى قوة ما ان كان التخيير
الذي هو احد وجوه الجمع متعينا بعد العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو ان النبي صم كان يحدث اصحابه فيعون
حكم الله منه من قوله وان احتاجوا الى السؤال سئلوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ثم ان الحاضر يحمل الحديث الى
البلاد والبراري والمفاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهم فيعمل بالعام الى مجي المخصص وبالمطلق الى مجي المقيد
وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى اوايل زمان الصادق عم فجمع بعض اصحابه رضي الله عنهم
الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون بجميع ما لم يستقص لكل
عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه مقيده ولكل ما فيه معارضه هؤلاء متوقفين عن العمل به حتى ينظروا في اصل اخر
هل فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة لا يمكن ان لا يظفروا بشيء كيف وقد يكون العلم
في كلامه عم والمخصص في كلام الخلف عم ثم لم يكن في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه الترجيح عين
ولا اثر والائمة عليهم السلام كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم عم منعهم
عنه وهكذا كان الامر الى زمان تاليف المنيف الجامع الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف
الفقيه وهذان الجليلان صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف التهذيب
فاجتمع فيه اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر ما كان فيا ليت الشيخ يختار من وجوه الترجيح التخيير ليسهل الامر

ولكنه شكر الله سعيه جمع بين المتعارضين بما يكن لمصلحة هو اعلم بها مما فتح ... التكليف المستمر التخيير
فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما يفهم من احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا
اليه مراد الحكم ظهر له مخصص او مقيد بمقتضاهما وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح جرى
فيما عن له يجريه فيه وان بلغه اكثر من واحد عمل بمقتضاه ولا بد له مع تعارض وجوه التراجيح عنده من ترجيح
لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسئل من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب الاربعة
او ازيد ولا يجوز له منع من لم يجتمع عنده عن العمل بما عنده وايجاب الالحاق بما لديه او قبول
ما فهمه وان جاز له تكليفه بواحد منها وجاز له ايضا قبول قول الاعلم من حيث انه مراد المعصوم عم
بعد ان لا يتعدى الاعلم المناطيق والمفاهيم البينة فقد ظهر مما تلونا عليك ما يجب على العامي
الاعجمي الذي لا يعلم شيئا وما على العالم المجيب له والظاهر ان الاولى الرجوع الى المحدث الماهر ان
اجتمع مع غيره بل الاولى لغيره الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط لاعوجاج في سليقته
او شبهة رسخت في ذهنه بعد التخلية وترك الهوى وانما اطنبنا الكلام لان المقام حقيق به ويعجبني
ان اختم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره في الرسالة المذكورة والمحدث الماهر في هداية الامة من
الاحاديث المتعلقة بالمبحث والمنقول منه الكتاب الكافي قال الصادق عم اياك ان تنصب رجلا دون
الحجة فتصدقه في كل ما قال وسئل عم عن قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما
والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم
من حيث لا يشعرون وسئل عم فقيل له كل من نصب ونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف قال نعم وقال عليه السلام
من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان
فقد عبد الشيطان وقال عم ما جعل الله لاحد خيرة في خلاف امرنا وقال عم من دان الله بغير سماع عن صادق
الزمه الله البتة الى الفناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتح الله لخلقه فهو مشرك والباب المأمون على
وحي الله محمد صلى الله عليه واله وقال عم كذب من زعم انه يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال عم اعرفوا
منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي عليه السلام يسئله عن الحوادث
الواقعة في زمن الغيبة فورد التوقيع بخطه عم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا

يعلم

والاجتهاد ولو

قوله بان قوة الاول كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية او العلة يجب ان يكون مناسبة وظ
ان الظن بان المنفعة مثلا ازيد او الارث او الرضاع الناشر للحرمة خمسة عشر او عشرة كما وقل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا
في الصلوة والمنكر مكابر مقتضى عقله وان اراد ان ظن العالم بالكل بوجوب السورة مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي بوجوب السورة وان
اطلع على جميع ادلة وجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه الثاني ان التقليد مذموم وخلاف الاصل الخ فان الاصل عدم وجوب
اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي العرف لدليل ال كلي وجوب التقليد في حقه فبقي التجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت كمن قلت

فانه حجتي عليكم وانا حجة الله وسئل العسكري عم عن كتب ابن فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما راوا
وكتب ابو الحسن عم الى رجل لا تاخذن دينك عن غير شيعتنا وروي عنهم عليهم السلام انه لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث عم الى رجل سئلاه عمن ياخذان معالم دينهما
اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فاتضح ما قلنا ان الادلة التي اقاموها على
جواز تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي ايضا فهي عندنا دالة على جواز
تعويل من هو ادون مرتبة من المتجزي على ما فهمه من قول المعصوم ولكنه لابد عندنا في الفهم الظني من قطعي دال
على جواز التعويل عليه قوله ره ان اراد بالكمال الشمول قلنا هذا النظر من كلام المحقق كما سلف قوله او العلة
تجب ان تكون مناسبة اقول قد بينا مناسبة الملكة الكاملة للبعد عن الخطأ ولا شك ان الابعد عن الخطأ
اشد مناسبة الى جواز الاعتماد على الظن الحاصل بتوسط من البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك قوله ره وظاهر
ان الظن الى لم ندع مدخلية الظن بل ادعينا مدخلية ما يحصل به وهو القوة قوله ره الثاني ان التقليد مذموم كما
ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في حرمته نقلا وعقلا اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب
النفس والتزام ما لا يعلم وجه حسنه من العقل والشرع بمجرد ان ابا فلان قاله مع انه كاحاد الناس لا ينجاب
بطاعته ولا يعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا من خرج عن ربقة الانسانية فلا يقيم على ضيم يراد به الا الاذلان
عير الحي والوتد بل النقل يحكم بان اهل الراي والاستحسان لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله
ورسوله وان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو علموا حقيقة الامر
لما اطاعوهم وان اراد ما يشمل قبول قول احدنا من الثقة الامين قوله من حيث انه قول المعصوم ومراده فليس
بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج عنه العامي الصرف والذي ليس بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق ان
بعض الناس يطلع على ما قال المعصوم عم ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم
يفهمه مراده عم قوله ره فنقول اتباع الظن مذموم اقول اتباع المعصوم عم ظنا ليس بمذموم اذا دل القاطع
على جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل عليه القاطع على
الجواز مذموم ويستوي فيه ايضا العامي وغيره قوله واذا كان اصابة امر ان الى النظر في التقرير الاول
وهذا التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو الفروع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد

وهو الاصل وهو مراده بالترتيب ان العمل باحدهما فرع عدم جواز العمل بالآخر فحاصل هذا الكلام
ان الاصل الاجتهاد ولا يعدل عنه الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه قوله ره فخرج عنه العامي الصرف
لعجزه عنه ثم يعمل بتوسط غيره فظهر ان الدليلين يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا قوله ره قال
في الذكرى الخ هذا الحديث الشريف يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء من القضايا والملكة
كاملة كانت او ناقصة الا ان يدعى الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه ما فيه قوله ره فيفضي الى الدور
اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي
في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة
فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة
ولا ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير فيه نظر
لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف
الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد
في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة وتشكيل
بالعمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج
الى الدليل على العمل به وهو ظني يتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتامل انتهى اقول من
العجب ان من يدعي الدور بما اذا رأى المسئلة ظاهرا كالتزامه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد
المتجزي في الفروع مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع
صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول ولا ريب تغاير الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كان
على اجتهاده في الاصول وهاتان غير متغايرين فظهر ان الموقوف ههنا هي المسئلة الاولى اما صارت على
التقرير عين الموقوف عليه ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله تامل او تنظر
فيما قاله لما قلناه واما قوله وانما يتوقف على صحتها نفسها فيرد عليه ان صحة مسئلة التجزي في نفسها ليست

الاكونها مطابقة

الاكونها مطابقة للواقع ولكنها مما ثبت بالدليل الظني فلا يجوز له العمل بما حصل له بالظن الا بعد ثبوت
جواز العمل به في الاصول ثم ظهر ايضا عدم التوجيه لجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا
عليه وذلك لان مقصود القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع مبني على المسئلة الاصولية و
يتوقف على الظن بجواز الاجتهاد واي من جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية و
الجواب عنه هو عدم لزوم الدور فيه وان جواز العمل بالظن في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله
اراد ان تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز الاجتهاد في الاصول الثاني متوقف عليه وليس
عين الاول حتى يلزم الدور فرجع الى ما قلناه وظهر ايضا ان مرجع الدور هو ما قاله اخيرا من توقف العمل
بالظن على العمل بالظن وما اخذه كلام المحقق صاحب المعالم كما نقله المصنف ولا يخفى انه لا مغايرة و
لا دور لانه عبارة عن ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها كما عرفه في محله
وقال الشارح الفاضل مولانا محمد صالح لان جواز تجزي الاجتهاد في فرع من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد
المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي يعني به جواز تجزي الاجتهاد في فرع
من الفروع حتى يلزم الدور واقول عدم التوقف ظاهر الاجتهاد فيه فكيف فيما هو مثل هذا الامر شبهها على مثل صاحب المعالم
وبالجملة توجيه الدور على النحو الذي يمكن ان يشتبه على مثل هذا المحقق لا يخلو من اشكال واقول يمكن ان يدعى
الاتفاق الى التسلسل بان يدعي ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من
الدليل ولا دليل قطعي عليها كما هو المفروض فيستدل عليها بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل
يحتاج ايضا الى دليل آخر والمفروض عدم القطعي اصلا فيستدل عليه بدليل ظني آخر وهكذا ويمكن ان يقال ان قوله
وتعلق بالظن في العمل بالظن عطف على قوله يفضي واشارة الى التسلسل والجواب صريح في انه اراد به عند الجواب
الدور قوله ره وظاهر كلامه الخ هذا الكلام يشير الى البعض مما اخترناه قوله ره والحاصل ان كلام حق متين وقد اشار الى
هذا فيما سلف مع العلة وسيشير اليه ايضا قوله ره في البداية يحكم بان الظان ان شك في المكلف ينظر الى اقوى الظنين
اذا كان ما فهم من كلام المعصوم كما هو عندنا او ادى اليه اجتهاده كما هو رأي الاصوليين فاذا قال او عول
الاعلم او المجتهد المطلق بان كان فهمه او اجتهاده ارجح عنده من فهم الغير او اجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبط
وان كان بالعكس فبالعكس هذا يجري في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الآخر وكانه ادعى

الاجماع على عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم منه اي هو اذا كان اطمينانه باجتهاده اقوى عنده من
اطمينانه بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل له ظن بشيء ثم يعارضه دليل فيصير
مقتضى الثاني ارجح عنده فترجح الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل بالثاني متعينا ومع
ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في نظره والاخ من غرائبه قوله ره غير صحيح الخ قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور
والجواب عنه ان جواز عمل المتجزي باجتهاده في مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة
اصولية متوقفة على دليلها فان اكتفى في الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين المطلق و
ان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة والا للزم التكليف
بما لا يطاق اذ لا شك في بقاء التكليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له
في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان قلت ان القاطع دل على جواز
تعويل المطلق على ظنه وكذا دل على جواز تقليد غيره له فيقلد في هذه المسئلة ثم يبني على اجتهاده في غيرها قلنا
لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا في العامي واما المتجزي فيندرج تحت ما دل على لزوم التقليد لا سيما التقليد
في الاصول او قد ادعي عدم جوازه لكل مكلف فبناء الامر عليه ظاهر البطلان ثم بعد اللتيا والتي حيث
مطلوبنا وهو ان يعمل في الفروع بظنه بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده فيها عليه هذا حاصل ما افاده
والحق ان الادلة الاصولية اكثرها لا يفيد الا الظن وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا
فهو في اصول الدين لا الفقه واجاب الشيخ البارع في الرسائل على الدور بان التجزي المتنازع فيه هو التجزي
في المسائل الفرعية اما التجزي في الاصول فجائز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وح لا يلزم الدور
حاصله ان القطعي هو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على
ما يظهر من النسخة التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ القطع
بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور هكذا حصول
علم المتجزي بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة التجزي متبع و
بالعكس فيلزم الدور او ما ادعيناه اقول لا وضوح له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يصح ان يعلل
احدهما بالآخر حتى يلزم على الخصم الدور وههنا لو قيل له بما ذا تعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية

متبعة اقال

متبعة بل يسكت لانه لا قاطع له اصلا او يقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في
الفرعية وتلك منها اقول ظهر من هذا الجواب عن التسلسل ايضا اذ قد ينتهي الامر الى الاجماع القطعي عندهم قوله
مستبعد ان التعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها بناء مسائل الدين الحنيف من شكر او
قوله ره ثم لا يخفى الخ اقول بل الاحكام الواقعية خارجة عن الاحكام الخمسة المشهورة وبل يكون وراء عبادات
وترك ولو فرضنا ان الغائب المنتظر عجل فرجه حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايضا على غير الطريق الذي افاد عليه
اجداده الطاهرون عليهم السلام الاحكام الظاهرية او يفيدها على طريقتهم عم والحاصل ان علم الاستنباط من
الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا بل لو اخذ الائمة عم عالما اخذ بالبيت
وقال الامام المنتظر عم اسمع رجليك هل يكون ملكة الاستنباط او وجوب ابدائها مغاير للملكة استنباط الآخر وعدم تناهي
اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المص انا لا يمكننا الآن العلم بجميع الاحكام الواقعية وشتان
ما بين الغرض وبين مفاد اللفظ قوله ره وهذا مما يقدح الخ قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط عند
القائل به الظن فتذكر قوله ره البحث الثالث الخ اقول الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني في
رسالة تحريم الاجتهاد والموسومة بالاقتصار الى العناية آخر عمره العطر والاستدلال على ان الانسان لا يحتاج
في حال الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وبه
نبه النبي صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على ذلك بكلام طويل ثم
قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاشارات والتنبيهات الشرعية لا تتوقف على تعلم علم مدون وان توقف على
تعليم معلم وذلك لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة عقلية وشرعية ثم قال في الكلام على تعلم علم الكلام اعلم انه علم
اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها
واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام
ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل اقام دليل عقلي او نقلي على وجوب الاستدلال او يجوز تقليد آبائهم وسلفهم
على اتهم وهم على آثارهم مقتدون وانهم هل يقرون بايمان السابقين على تكونهم ام ينكرون وهل يعترفون
بايمان العوام الغافلين عنه او لا يعرفون فان اقروا واعترفوا فما فائدته والا فكيف يعاشرون ويحكمون بطهارتهم
مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول كفر والكافر نجس وكيف يجوز الاشتغال بالمباح او السنة مع الاشتغال

ترك الواجبات وكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع استلزامه ترك ما هو اوجب منه فقد رايهم يخوضوا ويلعبوا
حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال بيان المنطق ان من له قوة فكرية يتفكر ويستدل وان لم
يتعلم المنطق ولو كان المنطق مميزا للصادر الخطا من المنطقيين والعذر انما نشا من عدم الرعاية غير معقول
لتمادي النزاع في مدة مديدة والمنطق لم يسلم انه عاصم فلا يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة
كما لا يخفى ثم اطال المقال في الاستدلال الى ان قال فاحيك بهذا وبلا على عدم فايدته ثم قال العبد ابطال
قول من قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى يسكت كما سكت عنها
سكت الله عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فايدة فيه الا ان يرد اليه وان الاستثنائي بديهي
واكثر التصديقات بديهية والباقي غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيها التقليد واما
الاصول فلا شك في سقوط مباحث القياس والراي والاستحسان واشباهها عنا وحكم المسايل التي هي
واضحة في العربية فكلها وكثير من مباحثه لا طايل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق
العمل للخلاص عن تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه
فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل الى ان قال ولو نزلنا عن هذه المرتبة فلا شك في كفاية
جانب من العلوم الثلثة ولا يحتاج الى اجتهاد فيها بالاجماع ولا المهارة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها
او فوق كل ذي علم عليم انتهى قوله ره والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة الخ سيجي انشاء الله انه يمكن للاعجمي في الزمان
السابق وفي هذا الزمان ان يصير حاله كحال الرواة من غير الاحتياج الى الثلثة قوله ره ما يتوقف عليه
الاستنباط اقول ان كان غرضه ان مسايل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا فهذا ما ننكره
لكنا نقول انه لا دليل دل على جواز الاعتماد على هذا الاستنباط وان اراد ان تلك المسايل مما لا بد منها
وانحصرت مداركها فيها فسيجي انشاء الله دفعه الجواب قوله ره واعلم ان العلوم المذكورة الخ قد عرفت
حالها مما نقل عن الشهيد ره قوله ره قلت اعلم ان علم الاصول الخ تفصيل ما ظهر لي في هذا البحث
واشرت اليه سابقا هو انا مكلفون بالاوامر والنواهي التي تضمنها القران المجيد وحديث
المعصوم ع فلا بد لجميعنا او لبعضنا فهم المقصود منها فنقول من تصدى للفهم لوجوبه عليه عينا او
كفاية لا بد ان يصير حاله كحال المخاطبين الحاضرين من العرب او غيرهم الذين تعلموا لغتهم

حتى صاروا

حتى صاروا في الفهم مثلهم فعلى هذا لا شك في اعتبار المسايل التي تغير تعلمها عارفين باللغة
العربية وعرف القران والحديث سواء تضمنها علم الاصول او غيره من العلوم ولكن لا ريب في ان حصول
كذلك لا تتوقف على تلك المسايل التي دونها الاصوليون وبصدد الكلام فيها وعليها اذ العربي القح بعد
تتبع الاحاديث واطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم لغتهم
على نحو ما يتعلم اولاد العرب لغتهم وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليهما اوثق من فهم من عرف اللغة العربية
من كتب اللغة والنحو والصرف ويشهد له تتبع احوال والرجوع الى حال النفس مع الانصاف بل نقول نسبة الثاني
الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقوله بالسليقة مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء
وتلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل اللغة
وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحبه الطريق القطع بارادة او لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه
وتجربته وغيره تقليد غيره في هذه الامور ثم ما يقضي منه العجب اعتنا من يقابل قول سيبويه بالنص فيقول في معارضة
من يقول ان الباء تفيد التبعيض لان المعصوم ع قال ان المسح ببعض الوجه في التيمم لمكان الباء في قوله عز وجل وامسحوا
برؤوسكم ان سيبويه قال في سبعة عشر موضعا من الكتاب ان الباء لا يجيء للتبعيض فسبحان من لا تنقضي عجايب حكمه و
هذه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه الطريقة منحصرا فيمن كان في زمن الامام ع بل يمكن في هذه الازمان
هذا وانا لا انكر ان العلماء بهذه المسايل تسهيل الامر لا التوقف وقال الشيخ الحرفي شرح الوسايل ان التوقف المذكور
واضح البطلان فان كثيرا ممن لم يقرا العلوم المذكورة يفهم الاحكام او اكثرها ويفهم ظواهر الايات والروايات او اكثرها
اقول الظاهر ان مراده بمن لم يقرا من علم تلك اللغة او تعلمها من غير طريق العلوم المذكورة كما اشرنا اليه فظهر انه لا مجال
للانكار رد ظنية تلك المسايل في فهم المدارك كما لا مجال للانكار حصوله بغير اولة الطريق الاولى بل او لو تيقنا ان تميزت
وهذه حال بعض المسايل الاصولية بالنسبة الى الفروعية المعروفة واما المسايل التي لا نص عليها فلا مرية في امكان
استنباطها من القواعد التي اخترعوها ومبانيها على زعمهم شيدوها ولكن نقول ان هذه القواعد اما ان تكون مستنبطة
من الكتاب والسنة كقاعدة عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان تكون من دلالة
لبراهين قاطعة لا مجال للشك فيها واعني بها ما تلقيه العقول بالقبول لا مايدعي احد قطعية والاكثر منكرها واما
لا هذا ولا ذاك بل يكون معتمدها امور ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الاخيرة ينبغي التكلم

في ادلتها وقبولها فنقول ان المسئلة التي يستنبط منها اما ان يمكننا ادراجها في عام او مطلق من
الكتاب والسنة بحيث يعلم الحكم الخاص بها من الوجوب والحرمة وغيرهما اولا وعلى الاول لا احتياج الى
القاعدة الاصولية بل لا عذر في القبيح لمن يستنبطها منها ويترك امر ما يتبعها ولو فرضنا انه سئل عن
مدرك الحكم وعلى الثاني فقد ذكرنا في الحواشي السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه فارجع اليها وانشر اليه
هنا اشارة حقيقية فنقول تلك المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة
الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا
يصلي فيها ونقول للمستفتي لا نفتي لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل
بالاحتياط ولا يغرنا واياك الجهل بالحكم اولا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض الدليل
او فرض عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما فنعمل بالعمومات المطلقة
فنفعله عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا
لم يكن عبادة اوكان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او نتركه عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات نجي من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل
هذا الفعل حرف كما ان عدم الافتاء وقوف بالجملة فنحن ببركات ائمتنا عليهم السلام لا نحتاج الى
القواعد الظنية المأخذ ولو تنازعت لوجدت مناصا للمسايل التي فرعها المصنف على المسئلة الاصولية
من طريق الاحتياط ورفع الحرج واستحالة تكليف ما لا يطاق وقس عليها نظايرها قوله ره لعدم تغير العرف
في زمانهم الخ اقول ان لم نعلم تغير العرف علينا ان نجري الآن احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهم منها
وان علمنا تغير العرف فمن اي طريق نثبته امن الكتاب ام السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع
ام من تلك الادلة الضعيفة الاصولية وليت شعري هل تثبت العرف بقول من يقول بان الامر للوجوب ام
بقول من يقول انه للندب ام بقول من يقول انه للفور ام بقول من يقول انه للتكرار ام بقول الجميع
او الكل بحكم الله وامرنا الائمة باتباع ارائنا قوله ره ولا يمكننا الخ اقول ان لم يمكنك فافعل او
اترك عملا بقوله ع كل شيء مطلق او احتط عملا بقوله ع احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله ع
فارجئه قوله ره قلت ليس شيء من هذه المباحث الخ اقول ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة

والادلة المختلفة

والادلة المختلفة فيها وبل من كان قبل تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت والخليل في علم اللغة
والنحو وكابي علي في الصرف ما ذا يفعل اذ لا ينفعهم علومهم وتكميلهم لفهم مقاصد امامهم قوله ره لعدم
حصول الفهم نعم ان امكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل المطلوب الا فليس العلاج متابعة الادلة الظنية
التي لا رخصة في اتباعها قوله ولم يظهر له مدرك الخ لم يظهر الائمة عم انا حالهم لم يظهر لهم مدرك بل يرجع
لقد اظهروا قوله ره والقايل بالاستغناء الخ بل نقول اعلم هذه المسايل ببركات الائمة عم قوله ره بالقراين
المفيدة للعلم الخ سيجي انشاء الله ان القران المفيد لجواز عملنا بهذه الاحاديث الشرعية الموجودة عندنا موجودة
قوله ينكرون انا ينكرون ما ليس له مثل تلك القراين قوله ره وبعضها اخر منه من عاداتهم وعرفهم الخ قد عرفت انه
من اول ظهور علم الاصول وقع الخلاف بين اربابه في هذه المسايل فكيف يتصور ان يكون احد طرفي المسئلة
عند اهل لغة واحدة في زمان واحد وعرف احد معروفا عند بعضهم ومحلا للخلاف عند بعضهم بحيث يستدل
كل واحد من طرفي الخلاف على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها الا فكر الاوحدي من العلماء المدققين العارفين
باكثر العلوم الدقيقة قوله ره مثل احتمال بطلان الصلوة اقول هذه مسئلة وعية والاولى التمثيل بان الامر والنهي
هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن العجب ان مسئلة وجوب المقدمة كانت مما يعرفه اكثرهم في المسئلة الاخيرة يحتاجون
الى السؤال لكن لم يخطر ببالهم قوله بل نحن نعلم قطعا قد عرفت حال التوقف قوله ره وروى الكليني الخ لا منافاة
بين هذه الاخبار اذ يندرج الربع الذي فيهم والذي في عدوهم في الثلث الاول وكذا يندرج في الذي
فيه خبر القبل والبعد والفصل لان من كان قبلهم لا يخ من الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما الغرض
ولايتهم عليهم في الشقاق والقبول وعدمه واما لان عدو الله عدو لاوليائه وهم افضل اوليائه واعدائه
وقس عليه حال الصديق فهو فيهم ومنهم ويكون كل عدو سابق وما تقدم اشارة اليهم الى اشد من المتاخر
فيكون فرعون مثلا اشارة الى رجلين بل رجال وكذا موسى الى فرعون وهذا يكفي من بطون القران و
القسمة ارباعا واثلاثا فهو امر اعتباري وان شئت قسمت اخماسا خمس حلال وخمس خبر ما قبلنا وخمس
ما بعد الى اخر القسمة قوله ره والجواب من وجوه الخ اقول قد عرفت عند ذكر الادلة كلام بسيط والقول
ما يستفاد من القران المجيد الخ عن اقسام ثلثة الاول امور صارت ضرورية للدين وليست محلا للاجتهاد
كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والثاني من يستنبط من له ملكة الاجتهاد في الجملة كان او مجتهدا

بل الظاهر من يعلم لغة العرب والاصطلاح الشرعي وان احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط بطريق لا اشتباه
فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من المتشابهات والقسم
الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت آيات الاحكام وجدت جلها من الثالث والقول منه من غير النص زيغ
ضلال ام النصوص مغنية عن الثاني والعرض على كتاب الله انما هو على الاول والثاني وسر المتشابه لا يكفي
على من نظر الى خبر حسبنا كتاب الله فتامل والقول بعدم استفادة شي منه من غير النص تفريط والعمل بجميع ما يمكننا
استفادة شي منه من غير معونة النص افراط وخير الامور اوسطها قوله وههنا شكوك الاول الى قوله كل
حديث لا يحتاج الا ان يكون له معارض اولا والاول قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن وجوهه ما ذكره المعصوم بقوله
الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وغير ذلك مما يقول اعدلهما عندك وافقههما في نفسك وهذا القسم
الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض من الاحاديث ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قرائن
مفيدة للقطع بصدور الخبر من جهة المعصوم اذ لو فرضنا وجود قرائن كذلك فلا فايدة في العلم بالاصدقية
والاعدلية اللهم الا ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق والاعدل وان لم تفدنا شيئا ولكن
ان فرضنا حصول الظن بصدوره من جهة عدم افادة الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين وكان
هذا فرض غير واقع والثاني اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا اولا وعلى الاول فلا نحتاج الى ملاحظة السند
الى اصل من الشهرة وليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء الرجال والثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه
او ساكتين عنه وعن خلافه حكم وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما من الاحكام فعلى تقدير
العمل بخلافه وعدم العمل به لا نحتاج ايضا الى ملاحظة السند هذا اذا عمل بخلافه كل العلماء قديمهم وحديثهم او
قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم او قريبا منه بحيث يعلم فيه مذهب المعصوم كما يعلم اهل كل مذهب
مذهب امامهم في زمانه وفي القريب من زمانه بالخبر واما عدم عمل المتاخرين لا سيما من يعتمد على الاستنباطات من المسائل
الاصولية التي لا دليل قطعي عليها فليس بمانع واما على تقدير السكوت عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا القسم لا
يوجد في الكتب الثلاثة المشهورة اذ الظاهر عملهم بما نقلوه ولم يردوه لا سيما الذي يدل على الوجوب والحرمة وان وجد
في غيرها فان لم يكن اثر شي من القرائن فلا بد له من ملاحظة سنده واذا احتمال الكذب بحاله وقوله عليه السلام اياك ان تروي
الا بالعلم محكم ولا رخصة في العمل غير موجودة ولكن فعل الواجب للاحتياط وترك الحرام الى قوله وفعل المستحب بالخبر

الحسن حسن

الحسن حسن وتركه لا يضر تركه مع احتمال مرجوحية فعله راجح والاباحة هي الاصل فيما لا يعلم مطلقا فضلا عما يسند
جوازه الى المعصوم فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة السند ثم ههنا موضع ابحاث الاول ان هذه القراين
هل تفيد القطع او لا والثاني على تقدير افادتها اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في
بعض الاحاديث والثالث انها اذا افادتنا القطع الكيف ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع او لا والرابع على
تقدير افادتها الظن هل يكفي الاستغناء ايضا لا فادتها ما يفيده هذا العلم او لا فنقول في الاول والا نقول
اجمالا ان نسبة القراين الى الظن او القطع نسبة العلة الفاعلية فكما يجوز ان يفيد بعض القراين في مادة واحدة القطع
وبعض اخر في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف حال القراين في انفسها كذلك يجوز افادة البعض لاحد القطع والاخر
الظن لاختلاف القابل الا ترى الاشياء يستفيد بعضها من الشمس حلاوة وبعضها مرارة فنقول هذه القراين تفيدك
القطع فتغنيك ولا تفيدنا نحن المحتاجون واما القول المفصل فنقول في الاولى ان اردت ان القراين دلت على
حكم الراوي برواية غير المقطوع به عنده فطالبك بوجودها وفرضها اذ من الجايز ان يكتفي بالظن القوي سلمناه لكن
نقول ربما قطع الراوي بالصدور بتوسط قراين لو ظهرت لك لما قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع يجي الكلام فيه
وفي الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا المختلفين في جميع الطبقات واستحال تواطئهم
على الكذب فههنا هو المتواتر والكلام في استغنائه عن ملاحظة السند والا فاحتمال اعتماد كل من الرواة على الظن
او علمه بما لا يفيد القطع في الواقع ههنا ايضا قايم كما في الاولى وفي الثالثة ان التاليف لهداية الناس وكونه
رجالا لا يقتضي القطع بالرواية الا ترى ان مؤلفي كتب الفقه ثقاة متورعون والفوا كتبهم للهداية ايضا مع انهم يعملون
بالظن والتمكن من الاستعلام يوجب الاستعلام اذا كان اعتقاد الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير رجحان
الاستعلام جاز ان يكون له مشقة كما يكون لغيره ما خرا التاليف الى حين حصوله ربما يكون له مانع وبعد الثبات والتلفظ جاز
ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما في الرابعة ان هذا الاصل وتلك الروايات ان كانتا صحيحتين فلا احتياج
الى التمسك بغيرهما والا فيمكن ان تكونا محفوفتين بقراين تفيد مثل الظن الذي تفيده الصحاح مع فرض حضورهما
عنده ووجودهما ولذا لم يرجع اليهما او لمانع آخر والمصرح لم يتعرض للكلام على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه
سهى ولم يراجع والكلام على ما في القراين يستفاد مما ذكرناه ورجحي في كلام المصرح ايضا واما البحث الثاني
فنقول لا شك في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية على هذا الفرض فيحتاج الى الترجيح وقد قلنا ان على بعض

وجوهه يحتاج الى علم الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل كما يخيرون بين الترجيح والاخذ
بايهما شئنا من باب التسليم كما يجي في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح
المستفادة من الاخبار لا بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن الاستغناء عند التعارض ايضا او نختار قسما
لا نحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد
والى اهل الجهل المركب فليس كل ما يجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما دل عليه البرهان اعني اللم والان
بعد ما علمت العلية والمعلولية بهما او بالضرورة يكون مطابقا للواقع واما القراين فانما تفيد في الاكثر من
قبيل الامور التي يحكم الحدس عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع
الا ترى انا كثيرا ما نحكم بشي بتوسط قراين حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف ما حكمنا به اولا ثم نقول ان ابدا
هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم
فليس هو بادون من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال ان يكون الراوي كذا
ما بعد الملاحظة كما يقدح لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي كذلك نعم يقربه من يدعي القطع ويستدل عليه
بان الراوي قطع بالصدور للان نهي ما تفيده القراين لنا القطع بان الراوي لا يرضى برواية غير المقطوع
عنده فلما جاز ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا ظن الصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن
لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنون الصدور فقد اوجبت قاعدة عدم الحرج هذا الاتباع عن اصالة
عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل من القراين ارجح من الحاصل من ملاحظة السند في علم الرجال
فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدلين
بعدالة مجموع رجال السند والظن الحاصل من القراين ارجح مما يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم على
هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا يضرنا الغرض حصول الظن من
القراين مع فرض كون الراوي كذابا ملعونا وهذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض
تحقق القراين للكل فيهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث الثاني قوله قال الشيخ الطوسي
في اول الاستبصار الى قوله انا انقل بعض ما ذكره من كلام الشيخ واتكلم عليه حتى يظهر حقيقة الحال قال
الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب

العمل به من غير توقع شي ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض
ولا التضاد في اخبار النبي والائمة اقول غرض الفقيه من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل
من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اي الاحاديث مضمونه مطابق للواقع واتها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج
فيها فليس محط نظر فيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبي فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد
الا بطريق النسخ او حكم الله تعالى بالواقع للاختلاف فيه ولا يجوز عليه التقية واما المتواتر عن الائمة فلاحتمال
التقية يحتمل فيه التناقض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكونا معا واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقعي على خلافها
كما اذا كانا مطابقين لمذهبين من مذاهب العامة والحق خلافهما فاعلم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج
الى الترجيح بغير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر واما ان هذا الفرض اعني التناقض والتضاد بين المتواتر
غير واقع فحديث آخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ ما قال بالعدم ولا هذا الفرض بل نفى التضاد والتناقض واساويه
ما الفرق بين المتواتر والاحاد واذا علم صدور الاخير من المعصوم حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني
الا ترى انه عليه السلام حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنهم عليهم السلام حكم في اخيرا اما بالتوقف والعمل
بايهما اراد واجاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال وما ليس بمتواتر على ضربين
فضرب منه يوجب العلم ايضا وكل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول
اقول فيه على تقدير ان يكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر فقط ولم توجب العلم
بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق في خلافه فيجوز الافتاء والعمل الا فلا كما اذا كان مضمونه خلاف ما هو الضروري كالمسح
على الرجلين واما عدم خبر يعارضه وهو مما لا يعالج به المتعارضان ثم قال والقراين اشياء كثيرة منها ان يكون مطابقة
لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان يكون مطابقة لظاهر القران اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه
القراين توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا
او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان يكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان يكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة
فان جميع هذه القراين تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول ان العقل على تقدير لا يجوز
صدور الحكم الشرعي خلافه ولا يجوزه الظن مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقراين صدوره من
المعصوم او عدم صدوره او ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما يجوز بعد وروده الشرع الى انه لكان

اوارق على جواز الانتفاع بجواز جلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور ولا جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب اذ لا مانع من ان يفترى على النبي صلى الله عليه وآله بانه قال لا تظلم احدا ويكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر لا احتياج لنا اليه اللهم الا للتاييد بما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقة ظاهر القران وغيره او فرض غرض سوى المفترى في افترائه بما يوافق القران لا سيما عمومه او دليله مما اختلف في حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان كافيا في الافتاء او العمل فلا وجه للحاجة الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقة السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال ره واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القراين فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل

اقول الخبر المتعري عن جميع هذه القراين لا يخلو من ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به البعض وسكت عنه البعض الآخر او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر آخر لان المفروض عدم وجود المعارض ثم هو اما ان يكون موجودا في جميع الاصول المسندة لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما وجد مثلا في اصل او اصلين لسند او سندين فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا يخفى ان افتاء الجميع بمضمونه جعل من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي فرضناه اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر علي هذا الفرض ليس من الذي اجمع على نقله فقط بل قد اوافتاء الجميع بمضمونه او بنقل اصل واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء وان في لا بد من واحد والثالث ان يبلغ المفتين بخلافه حد الاعلم لاجله دخول قول المعصوم في اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته لفتواه عليه السلام ولا اعنى بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الائمة عم افتوا بخلافه لطرح اذ العادة قاضية بطابقة مذاهب الائمة عم لفتاويهم المتفقة وان لم يبلغ كثيرا لعلم فتوى القدماء بل المتأخرون الذين قد يتركون الخبر الاجلي مخالفة لقاعدة اصولية قطعية على زعمهم تركوه ولم يعملوا به فلا بد من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح ويعلم بما ذكر ما اذا افتى بعض القدماء ممن يعلم من فتاويهم دخول قول المعصوم عم في اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف الخبر من نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء عمل المتأخرون بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والفرض

ابانه جميع الاحتمالات لا اراه على تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القراين التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحدهما التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطيا ولا متجاوزا عن الصواب اذ روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما لانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جايزا سايغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره وفي كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخلو من واحد من هذه الاقسام انتهى كلام الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا

اقول المتعارضان لا يخلو اما ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الآخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال الآخر او على ابطاله من غير تعرض لصحة الآخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا الى ملاحظة سند الباطل او التعرض لتاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المضمونين من غير تاويل لاحدهما او لا تقا او في حكم ائمة الواقعي بل ان كان اجماع فعلى صحة الصدور وفي لا بد من التاويل فيهما او في احدهما كالامر والنهي فانا نحمل الامر على الجواز المطلق والنهي على الكراهة او امرنا في خبر ونفي الباس عن الترك في الآخر فنحمل الامر على الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التاويل الى خبر آخر فان شهد شاهد لاحد التاويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل باحدهما من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح والافتاء بمضمونه فقط بالجمع عليه بين اصحابك ثم ان شئت الجمع بينهما فلا يقبل احد فيعلق بالمعصوم ما لا يليق به فباب التاويل واسع واما من يريد الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الفرض الى ملاحظة متن هذا الحديث وسنده واما الثاني من الحكم بابطاله كما تقدم واما اجمال حاله فان علم صحة

واما الثالث فهو ايضا كذلك اذ شهرة الحديث عند ارباب ايضا لا يفيد القطع بصدوره عن المعصوم وايضا شهادة الشيخ الطوسي ره بهذا الوجه الذي ذكره في هذا الرسالة حاله ايضا كما في كلام هذا القائل بل من نقل ان الشيخ في كتاب العدة ذكر ان علمت به من الاخبار فهو صحيح ولكن تفحصت العدة فما رايت بهذا الكلام فيه ذكر ايضا ان الشيخ ره كان متكلما من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الاخبار فلا ريب لتحقيق الاخبار الصحيحة والضعيفة بل هذا مما يقطع بتحقق بسبب كثرة ما مشاهد ويمكن ان يكون قول الاجماع شهادة الاثم على صحة احاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه ره وقولهم وعلى انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على

ولنا من موضع آخر فلا احتياج ايضا الى ملاحظة سنده ولا الفحص حتى يتبين انه بغير علم وكذا حكم الخبرين اللذين اجمع اصلا في شانهما وانت بعدما احطت خبرا بما قلناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر

قوله ره واما الثالث فقد عرفت حال القراين التي ذكرها الشيخ والتي ذكرها الفاضل قدس سره واما الشهرة فتعلم حالها ايضا من حال غيرها من القراين ونحن نقول لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور اذا افادت الشهرة القطع من المحفوف بالقراين وجعله مقابلا له ثم الترجيح على من لا يقلد ان ينظر الى ما في قول الشيخ او يطرحه بل عمل به من عاصر الشيخ او تقدم من الفضلاء المتقنين الذين هم في مرتبة الشيخ علما وتقيا او لا بل عمل به الشيخ نفسه في غير التهذيب لا فان ابقى في التاويل والترك بفهم الوفاق تماما فلا ينبغي الجمود على دعوى الشيخ الفساد والطرح مع هذا الا نظن بالشيخ الاجر

قوله ره على العمل بهذه الاخبار ينبغي ان يستثني من هذه الاخبار الاخبار التي يطرحها الشيخ ره ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة في تلك التصانيف الاصول

قوله ره ولا يحصل الا بالنظر الظاهر ان غرضه ان حصول العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر في علم الرجال والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له اصلا فضلا عن علم الرجال فلا اظنك تحتاج في توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلي و والشهيدين مثلا الى الملاحظة فلا حظ وسيشير الصنف ره الى ما قلنا ايضا

قوله ره في غاية الندرة الظاهر ان مراد الفاضل ره بالراوي هو صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصل المنقول عنه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق ره ليس بعزيز والغلط والسهو ان كانا كالطبيعة الثانية ولكن بملاحظة حال الراوي وجلالة شانه قد يحصل العلم العادي بعدمهما

قوله ره لا يكون مشتركة في رجال السند اقول يحتاج الى تقدير عدم الاشتراك لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ولعل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع وان بلغ الى حد الاستفاضة

قوله ره اذ الظاهر ان الكليني ره في عدم تمكن الكليني من تحقيق الموجودين في زمان الغيبة الصغرى نظر اللهم الا ان يكون رايه الاكتفاء بالظن لا سيما اذا كان طريق تحصيل القطع حرجا لا سهلا فقد يكون لذلك

قوله ره مع انه لا يحصل العلم قد عرفت ما في دعوى الحصر وكذا ما في قوله بعد هذا وايضا لا يكاد

قوله ره وايضا هذا الاجماع اقول ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف بيننا اعني الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم عم بالصحة وان كان المراد الشهرة فتقسيمه الى الظني والقطعي ليس على ما ينبغي لان مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى

قوله ره ومنها وصوله الى حد تبين المعتبر لعل منشا الاختلاف

واما الرابع فلان الجماعة التي نقل الاتفاق على العمل بحديثهم في غاية القلة مع انه لا يحصل العلم بانه منهم الا بعد نقل الرجال وايضا هذا طريق الاحاد فلا يوجب القطع بالحديث بل يوجب لو كان متواترا ايضا لا نخرج عن عدم جواز العمل بغير القطعي والاشبه ان يكون على العمل بحديثه بالصحة لكونه ثقة يحصل الظن بحديثه وايضا لا يكاد يوجد حديث يكون جميع رجال السند ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم والخامس فالكلام فيه كالرابع واما السادس فلان شهادة المشايخ الثلثة بل اخبارهم بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم قطعية ما عندهم عندنا

متعلق الاجماع

قوله على تصديقهم وعلى تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل بمراسيلهم الاولين يجوز العمل بمقاطيعهم اذا اسندوه الى المعصوم عم لمرتبة فضلهم واجتهادهم والوسط يلزم قبول رواياتهم وان كان المروي عنه وهو الوسط بينهم وبين المعصوم عليه السلام مجهولا وضعيفا والاخير اجمع العمل برواياتهم اذا كان المروي عنه هو المعصوم عم او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما لا يخفى

قوله فان نقلت اخبار العدل الخ اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين وحكمها يجري لا خبار العدل الصحيحة فقد ثبت وليس الاخبار بالصحة بادون من تعديل العدل للراوي لجرحه ولكن بموقع الادرى ان التعارض بينهما فالامر ليس من باب الاخبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره لا تنافي بينهما وعلمنا ان العمل بخبر العدل انما هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الآية الشريفة

قوله ره وايضا فالظاهر ان اخبار ابن بابويه ره اقول قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما يصح اتصاله بالمعصوم عم اما بالتواتر او بالقراين او بجهة ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما رده ره الحديث لشذوذه فلا ينافي الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنه عليه السلام لا ينافي رده لتفرد الواحد به بمعنى عدم عمل العصابة به واما رده للحديث المذكور في الكتب المعتبرة لاجل كونه منقطع السند او غير ذلك فاحمل على ملاحظة السند

فاعلم ان الحق ان القراين انما تدل على سكون النفس والاطمينان في صدور تلك الاحاديث من المعصوم عم اعم من ان يكون الاعتقاد اشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في رسالته بهجة الابرار اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة عليهم السلام من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس من مقتضى العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي كما يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل بخبر غير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه ثم قال وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب من الظن الغالب عند آخرين بحسب القراين والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب عليهم العمل عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضع الشريعة السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلام بخبر العدل الواحد وبالكتابة عليه الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت القراين على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي في العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب وموارد لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم حقيقة وانه كلي يقال على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط

اصطلاح حادث لاهل المنطق ومن اهل اللغة لبناء الالفاظ على الظواهر دون هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اطلاقا للعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال ايضا ان كلام التعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقيني وان الظن والاكتفاء بحصول الاطمينان والجزم عادة ولكن هل تسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلامه الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل من جهابذة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور وروايتهم لولا انها معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات والمطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل امين الملة والدين بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الايرادات التي اوردناه عليه عند التكلم على القرائن او حصول مثل هذا العلم من القرائن ورجحان ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندي اذا عرفت هذه فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الحديث الى المعصومين عليهم السلام بهذا المعنى فلا ينافي في حكم التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الآخر بتوسط تكرره في الاصول واتصال سنده او عدالة راويه فيعمل بالراجح ويمكن ان يكون ملاحظة للسند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين يقينيا وقال ره في فصل آخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في التهذيب قد ذكر بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل او اكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وذلك لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم بل ينافي العمل بها لخروجها مخرج التقية او غير ذلك وسياق كلام الشيخ انه لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاحاديث الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي بحيث في غاية الضعف عند المتاخرين بالقرينة الدالة على رجحانه فان قلت ان الصدوق طعن في بعض اخبار الكافي حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر ان عنده توقيعا بخط العسكري عليه السلام وذكر رواية في الكافي وزعم انها تخالف التوقيع ثم قال افتى بهذا الحديث بل بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلام ولو صح الخبران جميعا لكان

الواجب الاخذ كما امر به الصادق عم قلت هذا ليس طعنا بل عملا بالمتيقن وعدولا الى الاقوى فان رواية الكليني ره لا تصلح لمعارضة خط الامام عم وان صحت وانا اقول لو صح الخبران جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون المراد بذلك انه لو ثبت وبان في الصحة ولا شك ان خط الامام عم اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه او شهد بصحته اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة كما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف حتى لو ذلك وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني وغيره حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذي رواه في باب الحق بنفع الوارث وقال وجدته الا في كتاب محمد بن يعقوب ويدل على علمه انه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان وقال لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يذهب الى جواز العمل بل وجوبه بما صححه الثقة وانه هو وغيره من القدماء لم يطلبوا القوي بحديث الآاو قطعوا بصحته من طرق عديدة توجب اليقين ربما ليس كذلك علموا به من باب الاعتماد على الراوي الثقة ونبهوا على ذلك ومنها حديث رواه في عيون اخبار الرضا عم عن المسمعي ثم قال بعده كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وهذا يدل على انه كان يروي قبول ما قبل الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان راويه ضعيفا لان قبول الخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم منها الطعن في ما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الآن يكون ذلك عن غفلة والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني ره لا ينافي التوقيع الاشرف ولكن الصدوق ره لم يتامله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليراجع فان قلت كيف يصدق الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن جملة ما رواه اخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله واخبار تكذيب الشاهد وتقولها من ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل الصدوق صحة ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم الكليني والشيخ ايضا ولم ينقلوا الاجماع عندهم وليس كل خبر صح يجب علينا اعتقاده ولوازم العمل به لانه قد يكون ورد للتقية وانحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز السهو والخطاء على الانبياء من اشهر مذاهب العامة وكان الخلفاء من بني امية وبني العباس يبالغون في ترجيح القول بها لتتم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت الاخبار مخرج التقية ومنها ما هو صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامة وروى البخاري في صحيحه ما يوافقها فهي ايضا محمولة على التقية وقد غفل الصدوق عن ذلك وعمل بها سهوا كما افتى بسهو وغيره

بمضمون احاديث كثيرة وردت للتقية اما لغفلة او لعدم الاطلاع على ما يعارضها وانا انسب اليه القول بالمبالغة التي بالغها في وجه الاخبار ولو سكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي يجب ردها الى ائمة الهدى لكان اصلح قوله ره ايضا تعرض لذكر المشيخة آه كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا مرغوبا عندهم يسافرون لاجله مع اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم عم ولعلنا ننقل بعض ما يدل على هذا المطلب ان شاء الله وكفى بما قلناه فايدة لذكر المشيخة حتى لا يتوهم ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع الاسناد قوله ره مع ان ابن بابويه كثيرا ما آه قد مر ما يتعلق بهذا الكلام قوله ره والجواب لا نسلم آه الظن آه اراد بالظن ما قلناه وهو الذي عبر عنه البعض بالعلم العادي بل بالقطع ومراد السيد اشارة بالظنيات هي الحاصلة من الرأي والقياس وامثالها لا الظن المعتبر بحسب الشرع الذي دل القاطع على العمل به وقد مر في مبحث الاخبار ان القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول المعتمدة التي كانت في زمان حضور الائمة عم مما علم انه منقول عنهم او شهادة المشايخ الثقة بنقل بها وان الاحاديث التي لم تدل على آثارها منها ولا على صحة استنادها الى المعصوم فلا يعمل بها وانما ذكروها للتاييد او لكونها وآتية على الامور المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله ره بل الحق قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله ره انه قد وقع او ربما آه خصوص السبب آه ربما يكون من التي اجمع على كونها اسبابا مثل البيع الموقوف فلا اول الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال بكم قوله وايضا اعتبر بعض العلماء آه فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج اصلا مع ان المراجعة الى كتاب المنتقى يسهل هذا المدعى فراجع قوله ره وايضا كثيرا آه على هذا ايثبت الاحتياج ليظهر حال الرجل وربما يعلم من حال القرائن تاريخ الرواية فعلى من ادعى الضعف مطلق الجواب عن هذا الاشكال واما نحن فنمنع العلم فاعلمنا تاريخه تحقق مقتضاه قوله ره فالجواب عن جميع هذه الشكوك آه الحق ان جميع ما ذكر ليس شكا وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان في كل كلامه بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم يطالب فنحن نطالبه مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا تدل على ازيد من اعتبار حال الراوي اما على ان عدالته تثبت بالظن او على العموم بحيث يشمل ما يثبت بشهادة من علم الرجال انما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي او اجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا يدل عليه اصلا فمن يعول على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمعلوم لم يات به قوله ره فان قلت فعلى هذا آه اعلم انه لا شك في وجود الحديث المتعارضين

في الاصول المعروضة على الائمة عم وان الظن ان الاحاديث الواردة للترجيح كما ياتي في باب التعادل والتراجيح ذكروه في كل واحد واحد منها ولو ذكر بعضها في بعضها فليس الحديث الدال على ان من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوي في كل اصل اشتمل على المتعارضين فمن ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل على المتعارضين والا لما يكون العامل بحيث يمكنه العلم بان ما عنده من اصل واحد او اصلين او اصول لا يعارض ما في اصل آخر او لا يخلو عن المعارض مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث مما لم يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة القرآن ومخالفة العامة والعلم بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل التوقف والارجاء وغيرها فظهر ان مع تجويز المعصوم العمل بما يشتمل على التعارض انما هو لجواز اخذ المكلف باي هما شاء من باب التسليم لان هذا الوجه عام في الكل لكل وظهر منه الاستغناء عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة حال الراوي من وجوه الترجيح امر لا بد منه للعامل والمفتي حتى لا يجوز له الاشتغال بغيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الراويين ثم لما يمكن الاستغناء ومن يدعي ذلك فعليه اقامة الحجة وكفى للمدعي ان علم الرجال لا يفيد ترجيحا اصلا بل ندعي انه لا يفيد ترجيحا معتبرا عند الشارع كما قاله الفاضل ره ومع التنزل فندعي ان فايدته تحصل من غيره فلا احتياج اليه مثل الاحتياج الى علوم العربية فان كان ولا بد فيكون من المكملات لا من الضروريات هذا وتفصيل القول في تحقيقه هو ان الاصول والكتب التي هي اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروضة على الائمة عم فلم ينكروا ما فيها بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم واما ان تكون مشهورة بين الطايفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة عليهم السلام كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بما فيها من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم عليهم السلام واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها مشهورة متواترة وكان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على روايتهم لا بمعنى القطع بعدم رجعهم عن المعصوم عم بل بمعنى حصول الظن الاترى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه فاضل مدار العلماء على الرجوع اليه ولا يوجب هذا الارجحان ما بالنسبة الى غيره من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين لا يحصل الظن به فانه في كتب الرجال ارادة تحته واما الاخير ففضل المؤلف وعدالته مثل حكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيدنا ازيد مما يفيده علم الرجال مع ان الاحوط لنا ملاحظة السند عند التعارض قوله ره قلت قد عرفت آه قلت اذا علم المعصوم عم ان شيعته يعملون بما في كتاب حريز مثلا ولم ينكر بل قررهم على هذا العمل فلا فرق بين هذا التقرير وبين ان يسمع العمل به جميع ما في الكتاب منه عليه السلام حقا فما في جواز العمل للمفتي نفسه وافتائه للغير هو الواجب عليك ان تفصل كذا وترى كذا

احدان يخبر بحكم الله الواقعي فلا بد له من القطع بصدور الحديث اذا لم يكن هناك احتمال التقية وكان الخبر
ناصا فيما يستفاد منه وهذا امر لا يمكن اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في صورة عدم التعارض
من كون الحديث ماخوذا من الاصل عن الامام ع وغيره هو بعينه الدليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان
موجودين في الاصول والكتب فالذي فرق بين الصورتين ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله
الواقعي هو احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا حجة للعمل وهو تجويزهم
عليهم السلام العمل بما في الاصول مع عدم خلوها عن المتعارضين واما بيانهم ع علاج التعارض بملاحظة حال
حال الراوي فالظاهر على قول المص ره انه ينفع عند الظن بجواز العمل لانه قال في صورة تعارض القطعيين ان
حكم الوضاع الى آخر ما قال وقد عرفت ان حكم العمل وعمل العلماء لا يعتبر حجة فلم يبلغ هذا الاجماع قوله ره فانا بعد
التفتيش لم نجد الكلام الى آخره بل على ان بعض الرواة يعلم حاله من غير علم الرجال ككتب الاصحاب بين هذه الجملة وان
البعض من مشايخ الاجازة لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة الا من لا يعلم حديثه من الاصل او اصل
لا اصل فتدبر قوله ره العاشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة الظاهر ان نسبة المقدمات المذكورة من
الشرائط والكمالات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوبها عند تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليها
نسبة اعدادية فان كان النفس مستعدا وذاتي وصفا غريزيا لقبولها فعند تحقق المقدمات تفيض عليها تلك الملكة
من مبدأها الفياض والا فلا كان التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية و
هو لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه لا بعضها بحسب لوع من علم الطبع وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة
المستقيمة كيس للاكتساب فيه تام فعل لا بالايجاب لا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن
الملكة ان اعتبرنا فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم
الغير البينة وفردية الافراد وكذلك بحسب الواقع والتامي رد الجزئي الى غير قاعدته وتقتضي الفرع من غير اصله ويحكم
بلزوم ما ليس بلازم وبفردية ما ليس بفرد فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا والظاهر من كلمات القوم
في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول الملكة باستنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل
بان استنبطها باقسامها او لم يخرج بعد وعلى هذا الاصل لا يمكن ان يشتمل هذا الفقيه الا الواحد في عصر بعد عصر بل لا يكاد يوجد اثنان
او هذه الملكة تكون ... التقدير ... وجدانيا مقتضاه الاصابة في كل المسائل والصواب من نظر في النقض لا يكون
الا انها

ماخوذة من اصول الكتب المعتبرة معولا عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة كان عدة من الاصحاب
والامصار وكان مدار مقابلة الكتب وسماعها في زمن العسكريين ع بل بعد زمن الصادق ع على هذه الكتب ولم ينكر
احد من الشيعة في ذلك بل قد عرض عدة من الكتب عليهم ككتاب الحلبي وكتاب حريز وكتاب سليم بن قيس الهلالي
الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة يحصل من اخبار المحدثين الثلث ره على امر مفصلا ومن شهادة القران
الاخبار من هذه الكتب المعتمدة بمنعهم من اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان من صنف كتابا

الاواحد او اثنان قريبين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم بوجوده اشكل الامر من وجود المعصوم
او ليس امر المحو بما ينفع في شهادة العدلين ونحن نرى ان ما يتفق في استنباطنا من نفسه للافتاء في غير كثير
لا سيما اذا كان قليل الكثرة نادر التيقظ ومن ان يحصل له العلم بان الملكة الاول حتى يورث فتاوى هذا على قلة
والظاهر ان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل
كما سيشير المص ره اليه ثم وجود شيء في الملكة كذلك ليس بعزيز ونحن نعلم بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء
انهم كانوا ذوي الملكات كذلك على الشبهة هنالك شبهة في مقابل الضرورة ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين
في نفس الملكة وان تفاوتا في سرعة الاشتغال وبطئه واما الاستقامة فقد يتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاكثرية
وقد مر وسيجيء ان شاء الله تعالى انه لا دليل على جواز استنباط المسائل من القواعد التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة قوله ره
واما عند وجود المعارض اه ان كان مراده بالترجيح الترجيح من الطرق التي عينها وقررها الائمة ع فذلك غير
محتاج الى الملكة اذ كل احد اذا نظر في كلام المعصوم تارة يقول بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ومرة يذكر وجوها اخر
يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا التخيير بين التخيير وساير وجوه التراجيح الاول للعاجز والثاني للقادر وكل احد
يعرف من نفسه العجز واما القادر على تلك التراجيح فلان مدارها على العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال
الرواة واقوال العامة والخاصة وتمييز المشهور من الخبر والفتوى مع العلم بطرق الاحتياط في العلاج والتوقف في جميع
وذلك يكفيه قليل من العلم والقوة قوله ره وكذا العلم باللوازم الغير البينة اه فقد قرروا انهم عليهم السلام قواعد
يستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة وهي امور معينة معلومة كما شاهدنا انهم اوضحوا احسن التوضيح
فليضبط تلك الدرر ونحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون والمانكم كلهم متفقون
تكن تلك القواعد المقتبسة من مشكوة الولاية فانهم يختلفون فيها وكل يتمسك بمقدمات وقد تتعارض فيها الوهم العقل
بل اكثرها آراء المغالطات والمقدمات المشهورات التي ما جعل الله لها من سلطان فالترجيح بين تلك الاراء والاستنباط
المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة بل اخراج الحق من بينها اصعب الاشياء والقادر على العلاء يختلف
اراؤه في كثير امره وصاحبه يظهر له من الخطأ في الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع على الشبهة التي من اجلها اشكل
الاصوليون مسائل القواعد المخترعة فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الائمة ع القوا الينا اصولا واضحة ولكن قد يكون اندراج
الاصغر تحت الاوسط خفيا العارض في الموارد التي وضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل زعموا

ان مقدماته يقينية برهانية ثم اخترعوا الطبائع اللزومية للملازمات وشرط الملازمات وبطلان لوازم زعموا انها ثابتة بمقدمات
يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا جليا والخفي انما هو اثبات الكبرى وقد يكون كلاهما خفيا
وقد يكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان التالي يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا
وقطعيته اثباته ما خفي منهما وان كانت محل النظر ولكن احتياج فهمها والاستنباط منها الى الملكة فلا ريب فيه مثلا اشترط ان يكون الامر ع
كل ما هو ظاهر حتى يعلم انه قد قرر قاعدة ولكن في دخول فرد من افراد تامور وعدم الاوضاع تعيين موضع الحديث ايضا قول الاصولي قد ثبت
انه كان قيل الفرع والاصل فاما كان على ما كان مثال آخر فعلا ان غسل الجمعة من الرأس مقدمة لغسل الورد فيتم الرد الاصولي
القاعدة اليقينية بزعمهم وهي ان كل مقدمة للواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال آخر لو كان هذا الاخير مفهوم الموافقة فهو حجة
والملازمة واضحة ويدعي الاصولي انه كذلك لانه علم كون شيء علة لحكم من حديث او غيره فراه في هذا الموضع اقوى واشد وعلى
نقض ما لا ريب عليه في ان الواجب العمل لا يقتضي تحصيل اليقين به اعني لا اعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك
اذن صريح من الشارع في العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن المطلب هو اليقين والتوهم ان يحصل فان نظرنا الى
الادلة الاصولية حتى يظهر انها مقدمات جدلية ومغالطية ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين يلتزم ان الكل قلنا الى ان
كلها او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فانه
ان الشبهة للعمل بما في الاصول ليس الا زعم ان اوائلها برهانيات قطعية وجب الاتباع فكل حمل على البصيرة من امركم والمص ره يقول انما هو
الحق او ما هو قريب منه في آخر مبحث نقل الميت فانظر ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج
الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كما نشاهد من غسل الجمعة من الراس في القاعدة المطلوبة
ولما كان اخبارنا المروية اكثرها اخبار آحاد غير محفوفة بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنية المتن وظنية السند فتكون الاحكام
المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الاظهار المستنبط من قول كل آه ظاهر ظني بهذا ومن الاحكام الخبر اولا
مخالفا لما يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذي قلناه انهم لم يصرحوا به فهو لازم عليهم فتامل ويجيء تتمة هذا الكلام اذا عرفت هذا
للشان ان يقول المص ره انه يحتاج الى الملكة في المسائل فحينئذ نقول به ايضا فاللازم عليه ان يبني لنا حجية تلك القواعد حتى نقول
ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم يبين ولا يبين بعد قوله ره ولا شك في ان العلم آه قد يقال اذا كان الخلق انه قد وقعت واقعة
لا يدري فيها والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا ورد في بيانها الا المصالح المرسلة فهل ان قد تسلط الكفار المحاربون بالبسار كان المسلمين
وعلم يقينا انا لو لم نزاحمهم لتغلب على اهل الاسلام وضاعت بيضتهم فعمل برأيهم لان المصلحة تقتضيه وهي ان حفظ الاسلام واهله مقصود

الشارع

الشارع ام تركهم حتى يقتل الكل ثم يقتل هو ايضا فما هو جوابهم هو جوابنا والحق ان المسألة لا تخلو اما ان يكون منصوصة
او لا وعلى الاول فظاهر واما على الثاني فلان الائمة عليهم السلام اظهروا ورجع اليه في المسألة الاولى وان لم يكن دخول الثاني في الحديث
ظاهر فتوقف في الافتاء ونحتاط في العمل او نقول لم يرد عن الشارع مثل هذا الا انا لا نعلم بانه ستر فهو ظاهر وعلى ما ذكرناه فقس
جميع ما ذكره المص وما سيذكره ويذكر غيره من الكلام في مثل هذا قوله ره فلان الملكة المذكورة اه قد عرفت ان تلك الملكة لعمري قد تختص بزمن
وتشتد وتضعف بحسب الاشخاص والطبع في تحصيلها لم يحصل جيد حوده وهو اول مراتبها والتجري والغير يعلم بوجه من آثارها و
هي الاستنباط واختلاف الفقهاء في سرعة الاستنباط وبطئها في اصابة الحق وعدمها ودخولها في الملكة قد عرفت ان المجتهدين المطلقين
لا اختلاف فيها بزيادة ونقصان وشدة وضعف وانما الاختلاف فيهما في السرعة والبطء والاستقامة وعدمها قوله ره ان هذه
الملكة امر وهبي من الله تعالى اه قد عرفت ان حصول العلوم الشرعية مستعد الحصول تلك الملكة على الاطلاق القابلة فيجب عليها
تحصيلها لتحصيل المعد فلنا قد خلق بانهم بعض المواد بحسب الفطرة لا استعداد له للفيض كما نرى انه يكلف المكلف الا ان يعلم
انه يمكن له استعداد له بحسب الفطرة واما ان يعلم استعداده وانه يكون مجبورا في الحال فالتكليف لم يتعلق به الا وله لما تعلق بالاجزاء
عليهم اتم هداه الاكتساب كل من حصلت له يعلم انه في الواقع مكلف بما من لم يحصل له يكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف به وانها
وذكر الجزء اكو حينئذ التحصيل اثم الكل لعصيانهم قوله ره يبين تعالى انه لم يقل احد بوجوب تحصيل الملكة على كل المكلفين عينيا ولا كفاية
لان القائلين بوجوب العيني يقولون بوجوب الاجتهاد على من لم يحصل قوة بها يقتدر على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر
النصوص ومعرفة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فيعلمون به عند فقد النص وبيانها الملكة المذكورة بوجوبها على كل واحد
على من هو اهل له واما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف كما قلناه قوله ره لانا نقول شرط التكليف
اعلام المكلف ومن قال بوجوب تحصيلها يقول العلم المشروع انه اوجب عليه ايام تحصيلها بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيل ما يتوقف عليه
نفسه من حصلت له صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباط انه ذو ملكة وان لم يكن له الا في الغير ذا ملكة فانا نعلم من
معالجات بالتدريس انه ذو ملكة في الطب وان لم يكن طبيبا ومن لم يحصل له فيقلد كما يقلد زمان التحصيل بما قلناه تم يصح قولكم
لما سيقولها المص ره قوله ره بل لعشر الى المجتهد المطلق اه قد عرفت ان المتجزي ايضا ذو ملكة غير كاملة وجعل المص ره فرض الكلام و
التزاع في المطلق قوله ره انا هو لاجل العلم اه قد عرفت ان اللازم او الجزء قد يكون جليا والملازمة والقاعدة او غيرهما خفية
فيحتاج فهمها والاستنباط منها الى الملكة قوله ره فان اراد المعترض اه المعترض وان لم يدع الاستغناء ولكنه لازم لما يعلم
والمص علاوة باثبات الاحتياج وقد عرفت حال الاحتياج قوله ره يجمع على كثير ممن اذا كان فيهم من يعرف المجتهد من غيره وعلم كونه

لمانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله** ره وبعرض ترجيحاته ... فقد قلنا انه يعرف من نفسه انه ذو ملكة ... وان
لم يكن له ملكة ... بكيفية ... من ممارسة كتب الفقهية وفهمها **قوله** ره ... **اقول** قال الفاضل المحقق المدقق رضي الدين
والدين ... بلسان الخواص بعد ما ذكر جملة من تعريفات الخاصة والعامة والمراد ... هذه الحدود وتبين ان المعتبر في
اصطلاح ... الظن حتى ان ... لفظ الظن في تعريف الفقه ... من الاستنباط او الترجيح
او نحوها **اقول** ... لا يتاتى في الفقه قياس ... علم ظني ... للواجب ... كان قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه ولكن وجوب غسل الوجه ظني ...
من غير هذا القبيل ... الفقه اصطلاحا ... بعيد عن ... من المسائل ...
عليها وعلى هذا التقدير ... جميع المسائل الاجتهادية ... ان يكون ... من القواعد ... من الاخبار
لكون الظن ... **قوله** ره ... الظن ...
... الظن ... اليقين وقد ذكرنا ... **قوله** ره ... **اقول**
قد حقق الفاضل المحقق ... الاخباريون والمجتهدون ...
... صاحب الفوائد ... الظن ...
... الراجح المعتبر في الاجتهاد واطلاق الظن على الراجح ...
... الظن الراجح ... المتاخر للجزم ...

[illegible]

فبعيد كل البعد ان لا يعاشر الفقراء او لا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل
والورع والاهتمام في امور الدين بل هذا ان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل
الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة اسباب نظام امر الشيعة في طرقهم وازالة
حيرتهم في فترتهم وتجديد المهمات كما ان شارف الاندراس من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب
المعول عليها بين اصحابهم وذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في جملة قدس سره انه مجدد مذهب
اهل البيت عليهم السلام في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عم هو المجدد لهذا المذهب في راس
المائة الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه واله من وجوب ثبوت مجدد الدين في راس كل مائة قدر
وعلم ايضا ما صرح قدس سره في هذا الكلام ان كل ما ذكره في كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام
التي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلعم عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال
اسناده وانه فضل مذكور على سبيل التبرك كما اشتهر او لدفع طعن المخالفين ان كتب اخبارهم غير معنعنة
كما قيل وانه غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم قال ره فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض
الروايات قلنا قد مرت الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينهما في هذه مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى
خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكلياتها التي المكلف منها
باب التسليم لا من اتباع الهوى ولا من باب الاستحسان بسبيل التشهي والهوى الا من باب كون الاخذ باحدهما
اسهل واشمال ذلك فان قلت هذا الكلام انما يجري في حق من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف
من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقد لم يصل اليه تلك
فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه
لعل لقصه والطريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم من غيره وكذا الموثوق به
عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى العالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه
الاخذ فيترتب عليه على العلم ايضا واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علم من الاخبار والاعلام
دون الاجبار والالزام لكن لا يخرج الى الافتاء والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية
انتهى كلامه رفع مقامه قوله ره مثلا ربما يتوهم اه اقول ان هذا الفاضل التقي قدس سره يقول ان بعض الفقهاء

يعتمد في الافتاء والعمل بالبرس والبلاغ الواقع ولا عند الشارع وكانه لا يقول بكراهة القول زورا والتتبع هو الكاف
لحلية الحق واما المثال الذي ذكره ففيه ان النصوص دلت على وجوب قراءة سورة كاملة ولا ريب لاحد في ان الناس او
الغافل وبعض الحيوانات العجم لو فرض تكلمه اذا قرا سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يقال في العرف انه قرا هذه السورة
مع عدم القصد اليها ولا الى السورة مطلقا ولا الى هذه السورة بعينها فضلا عن البسملة وليس للعبد ان يدعي ان السورة
الكاملة موضوعة بحسب الشرع لسورة قصد اللافظ في بسملتها كونها جزءا منها او لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل
لا يكون الحكم خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة عن كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص يخرج انضمام البعض
منها الى البعض الاخر الكلام المشترك او الكلمة المشتركة الواقعتين فيها عن الاشتراك ويصيرهما مخصوصين وليس
للقصد مدخل في التخصيص في اكثر الايات والكلمات المشتركة ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالنسبة الى ثلاثة فلا مانع من قيام
غيره مقامه في هذه العلية وهو الانضمام الذي قلنا به فالذي دل على ان من لم يقصد لا يكون ممتثلا بل يكون صلوته
باطلة هذا حال هذا المثال ولها امثال كثيرة وعند التتبع قوله ره ثبت حجيتها في الشرع انما هو محل النزاع اذ القوم الاصولية
التي هي اساس الاحكام الفرعية تثبت بمقدمات ليس لها في القرآن والحديث عين ولا اثر وتراهم يتمسكون في الاصول
القطعي وعند الاستدلال يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق ان استنباط فرع شرعي من اصل يعول عليه عند
الشارع بطريق ضروري او نظري لا يتطرق اليه الغلط او اخبار الشارع بسلوكه مما لا ينبغي النزاع فيه لو احد من الطلبة
فضلا عن المحصلين المحققين سواء سمي هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع في القول والاجازة المذكورين فعلى
هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال حتى يظهر عليه الحال فانظر ولا تتبع الهوى قوله ره مع انه يمكن الاستدلال كان
كان نظروا الى ان في صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن الحكم كما انه لولم يحكم بخبر الواحد يكون
الامر كذلك كالحنفي القايل بالرأي والاستحسان يقول بمثل ذلك والجواب الجواب ان كان الى عمل اصحاب الائمة عليهم السلام
نفحص عن وراء المنع وان كان الى ورود رخصة من الشارع فعليه البيان قوله ره فان هذين الحديثين اه قد عرفت
مايرد عليه الدليلان وحال الاصول والفروع فتذكر قوله ره بل لا يخفى اه نعم لو كان الاطلاق اولا ثم النهي عن اتباع الظن
ولكنها كثيرة متتبعة والتخصيص يحتاج الى الدليل قوله ره وهو غلط ناش اه هذا الفاضل احق من ان يطرح فلانت قوله ره
اه لعل غرضه الكار اساس الاجتهاد وما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد الاصل قوله ره وجوابه اه قد عرفت مرارا
جواب هذا الجواب قوله ره من غير الفحص اه الذي اوجب علينا الفحص ولم اتفق العثور على المعارض فقد عرفت ان رجوع الراجح

المذكورة في الاحاديث غير محتاجة الا الملكة قوله ره قلت قد مر انه لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء الحكم الكلي على افراده
وفي ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه بعد القطع بالفردية واللزوم والقطع بحكم الكلي
وثبوت الملزوم او انتفاء اللازم الا بدليل يخرج لهذا الفرد او قاطع للزوم هذا اللازم انما النزاع في الافراد
اللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من هؤلاء الفضلاء من اصحاب المعصوم عليه السلام عمل بالظن لا يجوزه عليه
وبعد تجويزه عندنا يرتفع النزاع والخبران لا يدلان الا على جواز التفريع على القواعد الماخوذة منهم عليهم السلام
بشرط ان لا يشوبه مقدمة ظنية لا قاطع للعمل بها وهذا مما لا نزاع فيه واستدلال الائمة ليس حجة لنا او ربما كان
مجادلة بالتي هي احسن مع غير شيعتهم او دفعا لاستبعاد الشيعة وتسكينا لها او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم
ولا يقبل قول امامهم قوله ره غاية ما يلزم اه الذي يلزم من كلامهم هو جواز العمل بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص
له بالمدلولات الصريحة فالقسم الثاني ان كان مما يفهمه العرب الفصيح بسليقتها العربية ولا يفهمه غير العرب او العرب الذي
ذهبت سليقته او تشوشت باختلاط العجم بعد تعلم الاول للعربية وبعد عود الثاني الى حالته الاولى فلا كلام فيه ولا
يحتاج الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط مقدمات ظنية مختلفة ربما ادعاها المتقدمون ولا كان في الكتاب
والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تاثيرها في الفهم فلا كلام في عدم ما يفهم بتوسطها عند الشارع وان كلامهم
من اثباته قوله ره وهو قبول قول من يجوز اه اراد بقبول من غير حجة قبول من غير ان يطالبه على ما قال بدليل او اراد بيان
معنى التقليد بحسب الاصل قال في المعالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه واله مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة
وفي الثاني بما سنذكره بعد هذا بالنظر الى الاصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المجتهد تقليدا
في العرف وهو ظاهر قوله ره قال الشهيد الثاني ره قال الشيخ المحقق الشيخ سليمان قدس سره في الرسالة وقال العلامة
ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من
الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه الاخذ من المجتهد فلم يجب عليه العمل باقوى الدليلين
فان لم يجده فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن
الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين انتهى ربما نقل مثل ذلك
عن الشيخ الجليل الشيخ علي بن هلال قدس سره ومال بعض المتاخرين الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذي قلده في

في حيوته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته وهو قريب وذهب بعض المعاصرين الى الجواز قوله ره الثاني لو تعدد
ان وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد مجتهدين حيين متساويين في تخيير المقلد في تقليد
من شاء قوله ره لم يكن حجيتهما اه حاصله انه قد تقرر ان المقدمات الظنية ليس فيها ومن تمام الحجة لزوم عقلي في المقدمات
والنتايج لا تصير حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن بها وبعد اتصافه بالمظنونية وبعد الموت يزول الظن وزوال
الحجة وجوابه يظهر مما ذكره المصنف ره وقد تصدى السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد الميت بدلائل
نقلية والماد ذكر اشهرها في نظري ويظهر منها حال عبارة اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد للمجتهد الحي ولا الميت كما
سيشير اليه ره ايضا بعد هذا قال قدس سره الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان التفقه شامل للرواية الحديث وللاجتهاد والتقليد وحذر القوم المترتب على الانذار
ليس الا العمل بما بلغه المنذرون اليهم ورووه لهم سواء بقي المنذرون او ماتوا فان العلم المنقول عن صاحب الوحي عليه السلام
لا يموت بموت ناقله اقول لا نسلم ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي بل هو نقل المفتي ما فهمه من علمه فربما لا يكون مطابقا
للواقع نعم يرد على هذا ان امكان عدم المطابقة ان كان مانعا للعمل فلا فرق بين الحي والميت والحي ان صح الاجتهاد
ان كان عبارة عن تبليغ ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستندة اليهما باحد الدلالات الى من لا طريق له الى
فهمها فليس هو الا نقل العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحي فيه كالميت والعقل ما قلناه
هو مراده من الاجتهاد كما يومي اليه دليل السابق الخامس اقول اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه الحي وكان معتادا
لذلك الفقيه مطلقا على احواله وتبدل ارائه ما فتاه بحكم مستنده النص والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب
فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيكون بناء على ما قلتم صلوة المغرب صحيحة
وصلوة العشاء باطلة فنحن نسال عن بطلان هذه الصلوة للموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستندون في
ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه فما اللازم كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا
نعم هو موافق لما ذهب اليه الكوفي حيث يقرا في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول يعني خلافا للقرآن وانه على ما نقل من آرائهم
فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم ومماتهم اقول كونه شريكا غير مستلزم لتاثير
موته في قبول الحكم لان موت صاحب الشرع غير مستلزم لبطلان شرعه نعم ان كان وجوده ووجود ظنه علة لقبول الحكم
الشرعي كنص الشارع فيلزم من انعدام العلة انعدام المعلول فيؤثر موته في قبول الحكم بان يترتب عدم القبول على الموت

كرفع حكم النص بنسخه ولعل مقصوده رحمه الله ما قلناه السادس ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائده تقريب
معاني الاخبار الى افهام الناس لان منها العام والخاص ومنها المجمل والمبين ومنها المقيد والمطلق و
منها المشترك والمنصوص عليه ومنها اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة ومنها ما هو مجمل العبارة الى غير ذلك مما كله يحتاج
الى البيان وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من مقاربها والمجتهدون رضوان الله عليهم بذلوا جهدهم فيما
يحتاج الى البيان وترتيبه على احسن نظام واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف اخبار او فهم معاني من
الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان كلامهم
مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله تعالى
لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم اقول ان جاز لكل مكلف العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن بصدوره عن
المعصوم من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا العمل وان احتاج الى
ترجيح واحد منها وحصول الظن بارادة احد المحتملات فيرجع النزاع الى كفاية ترجيح الميت وظنه لعمل غيره بعد موته
وعدمها وقد علم حالها مما قاله المص ثم قال العاشر يظهر وجهه مما تكلم به معهم على الاصل الثاني فهو قولهم ان
الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب او موافقة
لما افتى به الفقيه الحي اذا لم ينقلها عنه وقد نص الشهيدان قدس روحهما على بطلان عبادة العوام من وجوه كثيرة
منها ان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك
لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا مثل الخلاف الواقع بين العلماء في اركانهم
في وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك مما يطول تعداده ومنها ان العبادة التي يوقعها
المكلف جاهلا باحكامها مما ورد النهي عنها والنهي في العبادة يستلزم الفساد عندهم ولا معنى للفاسد الا الباطل
الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور في الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام
وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء عطر الله مراقدهم والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار
ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله صلى الله عليه وآله
الناس في سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة وهي باطلاقها تهدم بطلان العبادة اقول هذا
الوجه معارضة باثبات ضده مقصود المص كما ان الثاني اثبات المستفيضة مما [illegible] في آخر الكتب شطر من الاخبار

الواردة في عذر الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام مما ثبت بالضرورة من دين
الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وبعضها مما ثبت بالاجماع
كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما
القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول الا انه وقع الخلاف فيه
بعض المجتهدين اما القسم الثالث فالخلاف فيه والحق القول بانه معذور فيه لما قررناه من ان الكون مصداقا لما تقدم من الاخبار
الدالة على عذره وتحقيقه مطلقا اقول تحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون من ضروريات الاسلام او لا وعلى الثاني فاما ان
لا يكون لكن لم يصل الاول لا معنى للجهل السابق به وهو موضع البحث وعلى الثاني اما ان يبلغه وجوب المعرفة فلم يسأل ولم يتعلم او سأل
وتعلم من غير المجتهد وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني ان لا يكون كذلك او لم يبلغه
الوجوب واما لم يسأل عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته فمن لم يبلغه فهو معذور بمعنى انه لا يعاقب اذ لا حجة الا بعد
التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيما فيه قضاء فهو تابع لدلالة الدليل لان القضاء فرض مستانف كما هو الحق
ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل ما ترك من الواجبات
وفعله من المحرمات فموضع تامل ولا يبعد القول به اذ العقلاء لا يعدون من امر عبده بشيء ثم لم يعمل بواحد واحد منها
اليه معتذرا بانه اتى مع ان المولى امره بالتعليم فتركه واما القضاء فحكمه كالسابق واما من سأل وتعلم من غير المجتهد فلا يصدق
عليه الجاهل كما لا يصدق على مقلد المجتهد المخطئ فلا يشمله ادلة عدم معذورية الجاهل لو فرض سلامتها من الايجاب والقضاء
كما تقدم هذا ان لم يكن بعض عمله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم العقاب اظهر فظهر مما قررناه ان
امكان المعذورية في كل الاقسام الثلاثة سواء كانت بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم العقاب ثم ان افضل المحدثين روى
في الكافي في باب البيع عن الصادق عليه السلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة
شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضيق
به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله
وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله قال الشارح الفاضل الصالح رحمه الله يعني
الشيخ لم يقصر اي لم يضيق او لم يقصر لاجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها لجهل شيء جهله من الامور التي ليست
من الدعائم فقوله مما هو فيه تعليل لعدم التضييق او القصر الثالث ان الله سبحانه اوجب على الجهال التعلم كما اوجب على العلماء

ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى التعلم اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة عليهم السلام
المتكلمون من الحكم يبعثون للجهال من يعلمهم ومنه قول مولاه امير المؤمنين عليه السلام في نعته الطبيب طبيب دوار بطبه
قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة
ومواطن الحيرة واراد عليه السلام انه طبيب مرض الجهل وانه متعرض لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما عنده من العلوم و
مكارم الاخلاق ولفظ المواسم لما يمكن ان يعد من اصلاح من لا ينتفع فيه المواعظ والتعليم الجلد وساير الحدود وروي ان النبي
صلى الله عليه وآله وعليه السلام راى [illegible] بعبادته فقيل [illegible] الطبيب [illegible] فاذا
ابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بترك التعليم اولا [illegible] في الوقت الموسع لان الامر
عندكم يستلزم النهي عن ضده فيكون القضية اذا عامة البلوى اقول ليس الواجب على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم للتعليم ويداووا مرض الجاهل
ومعالجة المرض بعد اتيان المريض والسؤال وقد فعلوا فلا تقصير القضية عامة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم
من اهل الصحاري والقرى البعيدة عن مجالس العلوم والعبادات تعلموا اشياء من الطاعات والعبادات من ابائهم او من هو اعلم
منهم وظنوا بل تحقق ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا آثمين بترك الطلب
وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل [illegible] على الفقهاء الا على مثل هؤلاء الجهال ومقد
وهم شيخنا العلامة ابقاه الله تعالى الى ان المستضعفين من الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد الاسلام ممن يرجى لهم
النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول ان لم يوافقهم
عليه الاكثر الا انه غير بعيد لمن تتبع الاخبار اقول هذا امتن من وجوه السابق الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة
وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل لو جمعت الشرائط لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها من الفقيه الميت
فعلى هذا [illegible] الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق والزم عليهم ان لا يجوز في تلو الكفار وتحت
طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصرح بترك الصلوة جاءت الاخبار ناعية عليه بالكفر كما رواه الصدوق وغيره في الفقيه
عن الصادق عليه السلام حيث قيل له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا فقال عليه السلام ان الزاني لا يزني الا من
شهوة تدعوه الى الزنا وتارك الصلوة فهو لا يتركها الا من شهوة تدعوه اليها وانما تركها استخفافا بها فاذا وقع الاستخفاف
وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على قولهم من ان الترك استحلالا لعدم الفرق في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة
فيلزم ان يكون عامة الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا لكنهم اخلوا اشتراطها اذ الاتيان بالسورة

اهل موسع على وجه الوجوب والاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما ورد فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة
فيفسق الحال على القاضي ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم واتمامهم فتاويهم في الدنيا والاخرة اقول نعم لا
فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك امرين في شيء اتحادهما في جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على
غير وجه الشرع بحسب المفهوم والمصداق فلا يلزم كفر جميع العوام ولا اكثرهم نعم يلزم فسقهم عند هؤلاء الاعلام ويلزمه ما قاله
من تعطيل الاحكام السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي اعصار النبي والائمة عليهم السلام لوجدتها
متوافقة في شان العلماء والعوام في المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو اوقعها
بين يدي الصادق عليه السلام مثلا لعابها عليه كما عاب على حماد [illegible] الذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعاظم
رواة الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام وممن شهد له بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومع هذا فقد روى
عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة
فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا
تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل
فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقال ابو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة الحديث وقوله عليه السلام ما اقبح بالرجل منكم وقوله
بحدودها تامة يشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عليه السلام ببطلان
ما مضى من صلواته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل
العذر من مثل حماد مع ملازمته له عليه السلام فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس ممن توفي اقاصي البلدان والصحاري ثم
قال الثامن ان قدماء الاصحاب عطر الله مراقدهم كالشيخ الطوسي واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان
قصد القربة كاف في صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات طالبين الاجر
مطابقا للقانون الشرعي فما الذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان [illegible] قصد القربة كاف في صحة
العبادات من اقوال الموتى فلا اعتداد عليها فيقال لكم ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى
هي من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها والجواب الجواب التاسع قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها مما قد
النهي عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان
من تعلم الصلوة مثلا من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان من ياتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على

وجه القربة يكون عبادة صحيحة مجزية وان لم يأخذها الا من الفقيه الحي لا من الميت وان كان المراد من جهله
باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها وما اتفق الاجماع
عليه من ذكر عددها وسجودها ونحوها مما لا يعذر صاحبه واما الجهل بباقي كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل
معذور ان كان ممن يقبل العذر في حقه ثم قال **الحادي عشر** ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والعجم
ومن في طبقتهم من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق وكما لا يخفى
على المنصف فعموم ايجاب ذلك الحكم مشكل جدا ووجه ان صلوات الله عليهم ما كانوا يؤاخذون الجهال لا يقولون روى
ان مولانا امير المؤمنين ع رأى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة فاتح بصلوتك فاتى في الصلوة الاخرى
فقال له عليه السلام ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هو الاحسن لانى صليتها من خوف
الله وهذه من خوفك فضحك عليه السلام ورضي عنه وفي الاخبار اشارة اليه بل دلالة عليه روى الكليني طيب الله ثراه في
اصول الكافي عند ذكره ثواب العالم او المتعلم هكذا علي بن ابراهيم عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن علي بن ابي حمزة
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من علم خيرا فله اجر من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك له قال ان
علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فان ظاهره يدل على انهم يعملون بذلك العلم بعد موته ولا شك ان
فقهاء الامامية رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل البيت عليهم السلام لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من
اهل القياس وفي كتاب عن الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يعني يوم
القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد عليهم السلام الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك
او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا
عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانظروا كم فرق بين المنزلتين **اقول** الفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى
بل هو ظاهر في الثاني اذ اكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى **قوله** ره
قال الفاضل الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره وظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب بهما ثلث مقامات
الاول في انه هل يجوز التقليد في الاصول او لا الحق نعم لان الاصل عدم الوجوب الا ما صرف عنه دليل وجوب النظر من حوله
مثل لو لم النظر ثم الاثم ودفع الضرر الذي هو واجب الا به وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فان من رأى
عليه نعما متواترة باطنة وظاهرة وعلم ضرورة بانها انما هي من جانب الغير ورأى الاختلاف في الصانع وصفاته جوز وجود منعم

طلب منه معرفته وشكر تلك النعم فيحصل خوف زوال النعمة بل حصول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب انا لا نمنع استلزام
مجرد التجويز الخوف اللازم اذ لا انه يدعي مدع الرسالة المقرونة بالمعجزة وترك المكلف الاصغاء اليه والنظر الى معجزته او لم
يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعي وبالجملة شرط الخوف التبليغ او ما قام مقامه من الهام او غيره وثانيا ان المدعى
عموم الوجوب للمكلف والدليل لا يفيده على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه كمن قلد
محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده مطمئن بقضائه ما يجب
عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد مذموما فمجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر
وحصول الخوف لمن ظن وجود الصانع وصدق النبي صلى الله عليه وآله وحقية شرائعه وكمن حكم بالتقليد حكما جازما
بنفي الصانع فمن يخاف كذا من ظن ذلك او احتمال الضرر يكون مرجوحا عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف
نعم من لم يقلد احدا او خطر بباله او ألقى اليه ما يحصل به الخوف حكم بان دفعه واجب يجب عليه عقلا النظر والا فليس
بمكلف اذ لا يتوجه الذم العقلي والتكليف الشرعي الا الغافل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة الى من عداه او في غاية الندرة
فيكون الدليل اخص من المدعي وتخصيص المدعي بما لا يرضى به مدعيه هو الممتن او التهم ولهم ادلة اخر مثل قوله تعالى
امر النبي صلى الله عليه وآله بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو فالامة اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس موجها
اليه صلى الله عليه وآله بل هو من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة وفيه يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما ان الرازي في تفسيره
او كان المطلوب طلب النظر منه صلى الله عليه وآله لكان الواجب فيكون هذه الآية اول ما نزل عليه وما لا يخفى ان
اقوا من المعتبرين يكون قبلا به سلمنا انه نزل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد من يقول الحق ولو اتفاقا سلمنا ان الخطاب مخصوص به صلى الله عليه وآله ولكن لا نسلم الاولوية
لجودة قريحته وقصور اذهانهم بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله مثل قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه فيبقى الباقي والجواب ان
الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الآي الشريفة مثل قولهم الاجماع على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر
من ان العلم اعم مما حصل بالنظر مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلا ينهض حجة على من لا يقول بالآله تعالى فقد
المقام الثاني في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد لا يخلو اما ان يكون مقلدا في مسئلة
حقة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقدير التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على
التقليد مبنيا على عناد وتعصب او لا حصل له طريق علم الى الحق فاسلكه اولا فهذه اقسام ستة **الاول** من قلد في مسئلة

حقة وجزم بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى آخر ما يعتبر في المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان
الاطمينان النفسي بالعقايد الحقة اذ كما انها انما يكون في القوة النظرية بحصول العقايد اما من غير ملاحظة علة الحصول
اعني المقدمات البرهانية او حضور المعلوم كما هو الواقع عندها عنده او حسن الظن بانه وقبول قوله بحيث تطمئن النفس و
يزول التردد واحتمال النقيض او غير ذلك ولذا لا ترى مما قلنا عين العلم بحقايق الاشياء تصديقا وتصورا طريقا ما
لا يجوز تجاوزه بل ما ذكروه من جملة الطرق لا بمعنى الانحصار كيف وعلم العقول حصولي عندنا الاكثر من غير اكتساب من حد او
برهان وهو كالهم الذي يقربهم الى الله تعالى وكذا المعصومون الا ترى الى قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الآخر من غير
ان يقيد بطريق ايمانهم ومستنده فمتى حصل ما يعتبر في الايمان بأي طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد
العقايد الى الاستدلال شطط من القول وقد كتبت في شرحي الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام
الثاني من قلد في مسئلة حقة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء الحكم المسلم عليه في الظاهر اذا اقر باللسان
اذ ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله كما قبله واما في الآخرة فامره الى الله
الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد **الرابع** من قلد
في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين الحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيمة اما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما هو ضد
الاسلام ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبي مثلا والثاني كمن انكر امامة **الخامس** من قلد في باطل جازما به مع العناد
السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق والاصرار **المقام الثالث** في اقسام المقلد
على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد اما ان يكون مقلدا في حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم
او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها اما عالم على الوجوب او بين الغير وعلى
تقدير الدلالة اصر على التقليد او رجع ولكن لم يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما **الاول** المقلد
في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب **الثاني** هذه الصورة مع
ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال فهذا مؤمن غير فاسق **الثالث** المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر و
الاصرار فهذا مؤمن على الظاهر في الآخرة وفاسق لاصراره **الرابع** هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم
ظاهرا غير فاسق **الخامس** المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر **السادس** المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان
حكمهما حكم ما في السابق من غير فسق اذ لا اثم على الجاهل **السابع** المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب

النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين **الثامن** هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار بعدم العلم بالوجوب فهذا كافر
ايضا ان مات على ذلك ولم يرجع من اعتقاده الباطل **التاسع** هذه الصورة من غير علم بالوجوب فهذا ايضا كافر وكذا **العاشر**
يعني هذه الصورة من غير عناد **الحادي عشر** المقلد الباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار **والثاني عشر** بلا اصرار
والثالث عشر بلا عناد والحكم في الجميع سيظهر مما سبق **قوله** ره قال الفاضل الورع الى قوله يكفي الفعل على ما هو المامور
اقول قد عرفت انا حكم التقليد في العقايد الاصلية واما الاحكام الفرعية فالوضعي منها كجعل الشيء سببا او مانعا او
شرطا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل
يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد
من العلم بكونها مرضية عنده للتقرب اليه فعلا في المامور به وتركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض
الافعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان وردها الشرع كالتحلي بالاخلاق الحسنة والتخلي عن الصفات الرذيلة فيحتاج
المكلف في غيرها الى خبر من يخبر عن الله بان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا او الترك الفلاني كذلك مما يتقرب بها اليه تعالى
والمخبر اما ان يكون النبي صلى الله عليه وآله او الامام ع او غيرهما بالنقل عنهما فان فعل وترك على النحو الواقعي معتقدا
ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس كمالها بحسب القوة العملية ولا يقدح في حصول الكمال كون المخبر من الآخر تقليده
بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد واتفق مطابقته للواقع وعمل بمجرد
بمقتضاه لايصال الى ثمرة العبادات اعني القرب من الله وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق
لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب يلزم حصول هذا الكمال ايضا لم شرطتم ان يكون مطابقا للواقع لانا
نقول قصد التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قاله من يجب طاعته بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب بمراتب
ولكنا نقول ان كل فعل ليس بما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع من الهيئات
مدخل في التكميل وانه لم يبلغ عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات او ثلث لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب
ويحصل به لو فعل اربعا اما ترى كيفية تركيب اطباء الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لا يؤثر
الاثر المطلوب فهكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا
مرجح او وضع الشارع العبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لابد ان يكون لامر يرجح عنده

مع ان فرضنا الآن حصول التقرب مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا لما امر به وهذان الامران لا يحصلان
من العبادة اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع وحصولهما مع المطابقة قد ظهر وعلم بما مر وايضا ان الشارع امر بالفعل و
الترك فيجب ان يكونا ماخوذين منه او من الامام عليه السلام او المجتهد للتخيير وان اسند الغير الى الامام عليه السلام حصل لنا الامتثال
من قوله غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه آثما لاجله وترك الامر الخارج لا يضر
بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرر وفي الخبر المشهور من بلغه ثواب من الله على
عمل اه اشارة الى ما ذكرنا وقال الفاضل التحرير مولانا احمد قدس سره في الذخيرة عند شرح قول المص ره في مبحث
اوقات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت صلوته في الوقت فان قصدنا بالجاهل
من علم بوجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل بالوقت لعدم المراعاة بالوقت فالظاهر بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب و
قصد الامتثال في الطاعة لانه اتى بها على وجه الامتثال الا الاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد
القول بالصحة هنا وان قصدنا بالجاهل بالوجوب رعاية الوقت ففيه اشكال ورجح بعض الافاضل المتاخرين قدس سره الصحة
لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى
لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم يأخذ من احد وظنها كذلك فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم يأخذها
من ادلتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا او وصله الى المطلوب ولو كان بالتقليد وانا كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير
الملة والدين قدس سره العزيز قال ره في كلام الشارح اشارات اليه وذكر شواهد يطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره
منظور فيه مخالف للقواعد المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا ان الجاهلين اللذين صلى احدهما في الوقت والآخر
في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر وعلى الاول يثبت المطلوب
لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا لو
انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا مفسدة
واضحة لا يرضى لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من
التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم قادح في بنيانه البرهان وعليه

الطباق

٢

العدلية في كل زمان واما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتأويل فيشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل
التفصيل هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظايره ثابتا قوله نختار الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب
على ترك مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها
انما فعلاها وهي الواجبة عليهما ويعاقبان عليها ان تركاها لانه يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان
المطلوب منه الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون الاول لان يكون المطلوب منه الصلوة وشرط العلم بوجوب رعاية الوقت فهذا
وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه لم يأت بشرطها والمشروط يعدم بعدم شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المطلوب منه
الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل دليل على ... واما القضاء فهو فرض مستانف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه
عليهما او على احد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ره ولو انفتح اه قلنا هذا يفضي الى ان يكون كل واحد واحد من افعال الصلوة
الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية نعم يحرم على
الجاهل بانه يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة وشرائطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له القطع او الظن انه لم يعزب عنه شيء منها
وانا لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعي لكنه تركه واتفق انه صلى صلوة تامة الشرائط والاركان خالية عن المفاسد والآخر علم
ايضا كذلك وتركه وصلى مع فوت بعض الشرائط مثلا لقلنا الاول معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها
لان السعي والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها الا انا فرضناهما كذلك لو فرضناهما شرطا والثاني المكلف على ان
المطلوب منه الصلوة المشروطة لم يعاقب لانه اتى بها في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لانه قد علم وجوب السعي ليعلم الشرائط وغيرها ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جاهلا بالشرائط فلم يأت بها مطابقة للواقع
فلا بعد في عقابه او لا يعد قبيحا ولا اثم فاعله وان ... اختيار الشق الاول مع فرض العلم بوجوب السعي ان
اريد بالعقاب مطلقه اي سواء كان على ترك السعي او على تركه وترك الصلوة وهو اختيار الشق الاخير ان اريد به العقاب على ترك
الصلوة قوله ره وتجويز مدخلية اه نقول انه استحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو الصلوة وما استحق العقاب لانه اتى بالمطلوب منه
وان لم يعلم بالطلب لا يقال انه لم يستحق العقاب على ترك المراعاة لجهله بها فيستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول
لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب فلا يكون كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان ...
من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل براعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم
الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد قوله ره قابل للتأويل فيشكل الاعتماد

عليها والتعويل اقول ان كان قبول التأويل من غير معارض باعث عليه سببا للاشكال في الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على
شيء والتعويل وان كان هناك معارض فلابد من بيانه فعليه التعويل ... وهو الذي افاده قدس سره ظاهر التحقيق و...
ولعل ... افادة الفاضل المتقي قدس سره لطيفة فتأمل فان المقام مطمح الانظار قوله ره روى الكليني اه في باب المسألة
ان اقول هذا الخبر هو الذي به يصولون وعلى امثاله يعولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع انا ... في فقه
هذا الكلام الصادر من معدن النبوة والامامة يعطي جوازه وبيان ذلك انه عليه السلام عبر بالمؤمن عمن يسئل عن اربعة امور وبالكافر
عمن يسئل عن ... عليه السلام ... المؤمن ولم يذكر عليه السلام ان الكافر يسئل عن الامام
بل ... الاسلام لان كل احد له امام ... امام الكافر ... باتفاق الناس ...
... فيكون ... المسؤل ... الى هداية الله ... كان جميع عقايده و
... الهداية اليه ... لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل منصوب من الله او من قول من ينتهي
قوله الى الله سواء كان اماما منصوبا من قبله او صادقا ... ووفقه ... الى الامام وبالجملة
يجوز للمجتهد اهل الحق ومقلدهم ان يقول جميع عقايدي واعمالي ... الى الله ... ولا يجوز للكافر ان يقول ذلك ...
فيما هو عمدة الاسلام وعروته الوثقى وحبله المتين ... قول الناس وهداتهم واجماعهم ... اعلام الكفرة وجبابرتهم ...
للتعذيب ... في هذا الاصل وان فرض كونه مصيبا في الباقي واما اعتراض الكافر على الله بانك لم توفقني لصحبة الصادق
... لصحبة الكاذب ... اعتراضه بانك لم جعلتني ... كافرين او ... الكفرة وغير ذلك والجواب
وقوله ... الله عليه ... على ان عقايده كانت في عرضة الزوال ... وهذا هو شأن المقلد للحق واما المستدل
المتيقن فيثبت الله اياه ... في هدايته لان اليقين يمتنع زواله ... على ان ... في التقليد ... عليه السلام في
مقام بيان ... الصنفين ... فيكون المخالف الذي ... في ... اعتقد باعتقاد ... جزم ... وكلا
... ولا ريب انه لم ياخذ من الناس الا ... الامامة ... لاجماع الناس ... المعصوم الذي هو قول
... ومحض الكلام ان الامام عليه السلام سلك في هذا الخبر مسلك التقية ... على المنصف ... استحقاق الثواب والعقاب
لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع قول الناس من الناس ... المؤمن ... الناس ... وان لم
يكن الخبر مطابقا للواقع والكافر يعاقب وان كان كل ... مطابقا للواقع قوله ره يمكن تقييدها او تخصيصها اه اقول التقييد
والتخصيص ... الجمل ان كانت ظاهرة واضحة كيف ... احد ... الاخبار ... والآثار

لا الاخبار

الا الاخبار ان كانت والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل قوله ره مع احتمال تقدم السنة اقول تقديم السنة
متعين مع قطعية ... النبي صلى الله عليه واله ... المبين لمراد الله تعالى قوله الحديث اذا ... الحديث انما يكون في اعلى
محكمات الكتاب وهي التي لم يخالف ... والشيعة ... مقصود منها ... عند الكل او عندنا فيتعين ... التاويل
في الخبر ... مستلزم لمخالفة المعلوم من الدين او المذهب ضرورة واما العرض ... المقصود منه ... سند
... بادلة قطعية ... قوله ره العاشر ... اقول و
انا اذكر ... التراجيح ... في الاحاديث ... وصل الى ... الاقوال
... ان ترجيح ... الاصدق ... والافقه ... على الاطلاق ... الكتاب
ولا ينافي ذلك صحة ... عليهم السلام ... في ... الاحاديث ...
... الاورع موافقا للكتاب والمذهب
وربما كان شاذا نادرا ... معارضه مشهورا وربما كان ... العامة ... اكثر واما العرض على الكتاب
فبالمعنى الذي ... الطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الاباحة واشباههم في الفروع
لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب ... على حسب ... وربما وضعوا احاديث ونسبوها الى الصادقين عليهم السلام
ترويجا لمذاهبهم الفاسدة ... الائمة لشيعتهم هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتهم فاعلم ان مذاهب العامة
في زمان الصادقين عليهم السلام ما كانت مقصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل عن تواريخهم ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر
الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على
فتاوى مالك ورجل آخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة وسعيد والربيع من فقهائهم واهل الشام على الاوزاعي والوليد
واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب
وعكرمة وربيعة الرأي وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت
مذاهب الاربعة كغيرها الى ان مال هرون الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم تشترك المذاهب الاخر الى ان استقر رأيهم
بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة ... اشتهر من غيرها بتوسط السلاطين والامراء
واشتهر البعض الآخر بتوسط ما ذكر وبكونه اقرب الى الصواب من غيره ... فعلى هذا انما يتجه الحمل على التقية لو وافق
الخبر جميعهم او اكثرهم او علم ان مضمونه كان هو المعمول في زمان ذلك الامام عليه السلام الذي نسب اليه الخبر او ... في ذلك الزمان

وتاولوا ام

يعلم منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احد منهم وان لم يعلم
حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى فحكم الله الواقعي مع
التخيير في العمل للمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم الضيق وترك اكثر العبادات والمعاملات اذ ليس حديث الا
وله ما يضاده او يناقضه وفي الاكثر ليس يظهر من القران حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة في المسئلة مختلفون
مع عدم العلم بحال فتواهم في ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه وروعي في الجميع
فانا اذا تاملت بامثاله ونظرت في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف اذ قد اكتفي في البعض بالتوقف وفي البعض
بالتخيير وفي البعض نص تفصيلا ثم ان الفصلا منها مختلفة الترتيب مختلفة العدد ونظرت ايضا في قول الصادق ع
انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم عليهم السلام وانا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل
والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي والفقيه بشرط عدم رد الشيخ له سواء كان له معارض ام لا ثم الترجيح
بما ذكر في الاخبار مستحب ان امكن ويجي كلام ابسط من هذا ان شاء الله تعالى واما رد الشيخ فينبغي النظر فيه والتامل كما
يظهر من التامل في فتاويه المختلفة وفي مطابقة فتواه لما رواه في التهذيب مع انه فتاويه قد تناقض واما تفصيل
ما قيل في هذا المقام فاعلم ان بعض من عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا في التحصيل اخا في الله تعالى
مزاحما في رتبته قد الف في هذا الشان رسالة ولم ار غيرها ما يعادلها في القول من بسطها فانا انقل ان شاء الله تعالى
منها ما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها الصهر مع بعض ما افاده او نقله فان سنح شيء فاصرح به فالذي نقله من
الاحاديث زايدا على ما نقله الصهر هو هذه الاول ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام
يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في
الشيء الواحد فقال عليه السلام ان الله عز وجل حرم حراما واحل حلالا وفرض فرايض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما
احل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قايم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الاخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله
لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله عز وجل ولا ليغير فرايض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا مسلما
مؤديا عن الله عز وجل وذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي فكان صلى الله عليه وآله متبعا لله
مؤديا عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اشياء نهي حرام فوافق نهيه

نهي الله

نهي الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرايض الله تعالى ووافق في ذلك امره امر الله عز وجل
فما جاء من النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص
فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله صلى الله عليه وآله الا لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله
او نحرم ما استحله رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله
تابعا لامر ربه عز وجل مسلما له وقال الله عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان رسول الله
صلى الله عليه وآله نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجب بل امر فضل و
رجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي اعافة او
امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره
وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت
وموسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار
وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في
كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله
فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله
وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله
وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع
والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن ادريس
في السرائر من مسائل محمد بن علي بن عيسى قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسئله عن العلم المنقول الينا عن
آبائك واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف
فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا الثالث ما رواه الكليني عن ايوب بن الحر
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
الرابع ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا عن هشام

بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله
فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه السابع ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال وقال النبي صلى الله عليه وآله اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه في البحار عن ابي عبد الله ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق
كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله اقول النحلة العطية ولعل غرضه صلى الله عليه وآله ان دينه
لما كان هو السمحة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة الي اسهل عملا واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى
يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات فاسندوه الي ثم لا تكتفوا بهذا اذ
ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكنه مخالف لحكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة التي يستحسنها العقول الناقصة كعقول
غير المعصوم ع فيجب مع ما قلت مراعاة موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قولي في الواقع او
موافق لقولي لاني لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك كل قبيح الا نهيت عنه هذا ما خطر بالبال قريبا ولعل المراد
اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشد والصواب مما علمتم منا فالنحلة بمعنى
عن قبول قولي والاخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات [illegible] المصدر اي انحلوني اهنأ نحل في السهولة والرشد
والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء منه التاسع ما رواه فيه
ايضا عنه عليه السلام قال ما اتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام
قال قال عليه السلام يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القران فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر
يخالف القران فلا تاخذ به الحادي عشر فيه عن سدير عنه عليه السلام قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام
لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله الثاني عشر فيه ان العبد الصالح عليه السلام
قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما
فهو باطل الثالث عشر فيه عن ابي محمد عليه السلام في رسالته الى اهل الاهواز انه قال عليه السلام فاذا شهد الكتاب
بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة صارت بانكارها ودفعها

الكتاب

الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال اني مستخلف
فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في مناظرته مع يحيى بن اكثم
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ
مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما خالف
كتاب الله وسنتي فلا تاخذوا به الخبر الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء من الوسائل عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه
الينا حتى يستبين لكم السادس عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر
فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني
هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القران والسنة او تجدون معه شاهدا من
احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا
علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله ص
والخبر طويل وفيه ان يونس عرض بعض كتب ابي عبد الله عليه السلام على الرضا عليه السلام فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان ابا الخطاب
كذب على ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القران الى ان قال كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا
مصداق لكلام آخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث انه قال وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم
عندكم فقفوا عنده وردوه علينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الصادق ع
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكان
في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم يكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم فبايها اخذ
اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي
ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة
التاسع عشر ما رواه فيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية
على شيء العشرون ما رواه في البحار عن ابي اسحق رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري لما امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت

لا ندري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون
امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الواحد والعشرون
ما رواه فيه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه
من مواليك فقال عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه
اقول حمل على انه كان عنده خبران لا يدري بايهما ياخذ الثاني والعشرون ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بد
الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستفادة
من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف الحديثين ترتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الاوثق
والاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة
الخامس باعتبار موافقة باقي الاخبار المعلومة السادس باعتبار موافقة العامة او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم
اليه اميل السابع باعتبار التقدم والتأخر فيقدم المتأخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التوقف و
الارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح
هو حكم الله الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم ع مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته
لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل فعلى هذا لا بد
ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح مثلا اذا كان كل من الحديثين
المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف للكتاب والسنة وباقي الاحاديث لعدم وجدان حكمهما فيها غير معلومي
التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط ثم يرجح احدهما على الاخر باعتبار السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق والاوثقية و
غيرهما وعلى هذا القياس وان لم يكن هناك جهة ترجيح لا بد اما من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين
هو وجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح وسنفصل وليعلم ان شاء الله تعالى على قولهم اشكالات على تلك الاحاديث
منها ان الواجب على من يسئل عن طريق العمل بالمتعارضين ان يجيب بما هو اللازم العمل بالحديث الذي اخص بوجه من جملة ثمانية
وجوه ان كان مناط جوابه على الوجوه المعلومة من الاحاديث وهي فوق التوقف حسبما ذكرناه مع ان الراوي سأل
مرة واجاب عليه السلام بان اللازم العمل بما هو اوثق سندا فرض الراوي التساوي فيه فاجاب بترجيح المشهور على
الشاذ فيشكل الامر بان الراوي ان فرض التساوي في الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوي فيه ايضا فالجواب بما هو

فيرد

التوقف او

التوقف او التخيير ليس الا وان لم يفرض التساوي فالعمل بما هو اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى
في الواقع لان الاوثق تقية لا تقية لا قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم ع وربما كان خبر الثقة قطعي المضمون فضلا
عن قوة الظن به كما اشرنا اليه كان يروي الاوثق ما هو مخالف لجميع اقوال الائمة ويروي الثقة ما هو المعلوم من مذهب
الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط ليس اللازم العمل بالمخالف للعامة كما يدل عليه حديث زرارة اعني ان
المخالفة لا تقتضي قوة الظن بكونه موافقا لما في الواقع كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور
الاخبار التي ليست واقعية ليس منحصرا في التقية عن العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذي لا يميلون الى
مطلقا كبعض بني امية وبني العباس [illegible] الوليد لعنه الله المختصة بالقرآن والمتوكل لعنه الله [illegible]
مع ان مذهبهم ليس مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على الكتاب والسنة ان كان على الحكم الذي هو من ضروريات الدين
او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيته ليعمل به لان ثبوت هذا الحكم مستغن عن
الدليل على ان الظاهر الذي اختلف في ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة عليهم السلام ما هو المقصود منه فلا يحصل من موافقته لمتونها
الا قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائلها غير مستندة الى حجة شرعية وكان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث
المخالف لهذا الظاهر المطابق للواقع ومنها الاكتفاء في البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففي البعض قدمت الشهرة
وفي الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها والجواب عن الكل هو ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى
والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والمعصوم
علم بعض المرجحات مع فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة مرجحة مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجحة مع
فرض التساوي في غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض في غير مقام الاحتياج واما التعرض لبعض [illegible] للاهتمام به
الغالب في جماعة الكذب المخالف للقرآن والسنة فالمقام لمعرفة حال صدقهم من جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة و
واكثر الكلام [illegible] كانوا عاملين بالاحكام الضرورية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا ان للقرآن بطونا فربما
توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القرآن وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر وان علم ذلك عند الائمة
فلهذا وامثاله قال الامام ع ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان باطن القرآن لا ينافي محكماته [illegible]
بوجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستندوا بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية ومما استشكل عليهم الفرق
الاحاديث عدلوا الى التوجيه وانا اذكر ما قالوه واشير الى البعض بما فيه ولا اتعرض لما في بعض توجيهاتهم من التكلف و

التعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما وليعلم فقال في الرسالة واما وجوب بذل الجهد في استعلام التراجيح فلبقاء
التكليف ووجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على معرفته وهي على الاجتهاد والسعي في تحصيله
ومن جملته طلب التراجيح كما لا يخفى اقول لبقاء التكليف مسلم ولكن على التفصيل وبراءة المكلف في صورة عدم التعارض معلوم
ومع التعارض فلما امر الائمة ع بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف
بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض ايضا جائز العمل فغير ثابت الصدق فغير مسلم بل هو عين
المتنازع فيه ثم قال وحاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع اذ ليس كل منهما حقا بناء على اعتقاد التحسين والتقبيح وبطلان
التصويب وان في ايدي الناس كما قال امير المؤمنين ع حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فطلب الفقيه للسعي
في تحصيل الحق وترجيحه لكان متعينا اقول من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى في تحصيل احد شيئين يكون لزوم
العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض جوز رخص الائمة عليهم السلام العمل وان كان بما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر
وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح
فقال العلامة ره في النهاية البحث الثاني في جوازه المحققون على وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح
وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين الى اخره ثم قال لنا وجوه
الرابع من مبحث الخبر الاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة تعين العمل به الثاني اذا تعارض الظنان
ثم رجح احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح عرفا وكذا شرعا لقوله عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل
بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع تقرير النبي ص معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن على ترتيب
الادلة وتقديم بعضها على بعض اقول اما الاجماع على الجواز فمسلم وعلى الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه اعني اثبات الوجوب
واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوعة لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليله الثاني اظهر من الاول واما الثالث
فقد سلف الكلام فيه فتذكر واما الرابع فحديث معاذ كما نقل غير ثابت عندنا بل نقل انه عليه السلام قال له لا اكتب الى اكتب
اليك واما التوجيهات فذكره في الرسالة بما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها وقال ومنها مخالفة الثالث يعني حديث
الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في منتهى المراتب ومنها كيفية الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع
ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول العلامة ره وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على انحصار فهم القرآن عليهم السلام
يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان السنة النبوية فكيف يمكن اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب ره على تقدير ثبوت

الترجيح الخ

الترجيح بالوجوه المعتبرة على بعضها وبعضها مستبعد فقال في الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند في رتبة والشهرة
في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحققه في المتعارضين الا الوجه الذي يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه مثل
ما قلناه من ان الامام عليه السلام بيان المرجحات وملاحظة التساوي فيما عدا ما ذكر في كل مرتبة فقال [illegible]
عن اهمال الترتيب عن ترك بعض الوجوه وغايته ما يلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز اقول جواز ذلك وان كان
مشهورا ولكنه على اطلاقه محل نظر عندي اذ لا بد من البيان [illegible] كان عليه السلام [illegible] للراوي او غيره ولا [illegible]
نقله الينا لعموم البلوى [illegible] القاعدة على تقدير وجوب الترجيح وانت اذا لاحظت مجموع ما نقل في الترجيح [illegible]
[illegible] هذه القاعدة بل كل حديث يشتمل على بعض الامور منه في البيان ومن المستبعد ايضا عدم اطلاع
كل الرواة حين السؤال الى جميع المسئول عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال لان في بعض الروايات اكتفاء بالتخيير و
ليس فيه من الوجوه المرجحة بل ما هو مناف لوجوب الترجيح وانما يصار اليه عند العجز عنه [illegible] على اختلاف حديث الميثمي اخره
بان الاشكال ان كان باعتبار عدم ذكره عليه السلام لبعض وجوه الترجيح فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع احكام المسئلة
في مقام [illegible] وان كان باعتبار تخييره عليه السلام التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمله التخيير الاصلي [illegible] خصال
الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة العجز عن الترجيح اقول حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح ما يفيد الاحكام المقطوع
من الكتاب والسنة او ينافيه [illegible] الاحتمالات فيه ولا ينافي الفرض [illegible] حمل الخبر المشتمل على الامر بالشيء
على الجواز ان كان في السنة القطعي بها نهي عن ذلك الشيء بعد العلم بكونه نهي كراهة او اعافة وحمل ما اشتمل على النهي
عن الشيء على الرفع البات عن الترك ان كان في السنة امر غير ايجاب واما الخبران المتساويان والمتضادان اللذان
لا يعرف حكم واحد منهما في الكتاب والسنة وههنا محل كلامنا وبحثنا فلم يتعرض السائل [illegible] ان في السنة
حديثا او في كلامهم عليهم السلام ما يفاده او ينافيه وانما تعرض له عليه السلام بحكم فيه بالتوقف في الكف والفحص ولا [illegible]
في امكانها اذا كان التوقف في الفتوى والافق في العمل وانما اشار عليه السلام الى الكف والترك مع ان اللازم على
تقدير التعارض التساقط والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة لما ذكر من ترجيح الترك في التي تحتمل الحرمة فيكون حاصل
كلامه عليه السلام الترجيح ابتداء من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون به الا بعد العجز عنه فهذا
الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا الحديث شيء مناف لباقي الاخبار على طريقنا وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب
عن الاختلاف في منتهى المراتب فقال قال الشيخ الطبرسي بعد نقل رواية عمر بن حنظلة في الاحتجاج الصادق ع اجابه على سبيل

التقدير الا ان قال وانا قولهم صلوات الله عليه للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك امره بذلك عند تمكنه
من الوصول الى الامام فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم
يكن هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الآخر بالكثرة والعدالة كان الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة
محمد باقر المجلسي ره في باب علل الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين
من حمل الارجاء على ما اذا امكن من الوصول الى الامام عليه السلام والرجوع اليه عليه السلام والتخيير على عدمه هو اظهر الوجوه
وادفعها وجمع بينهما بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء بما اذا تعلق بالمعاملات
والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء على عدم الحكم بان احدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل باتيان [illegible] او بحمل الارجاء
على الاستحباب والتخيير على الجواز او بحمل الارجاء على ما يظهر الارجاء وفيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير
على ما اذا لم يكن له بد من العمل باحدهما كما يؤمي اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما سياتي وجه جمع آخر بينهما
وسنفصل القول في رسالة منفردة ان شاء الله تعالى انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم الكتاب على ما وقع الاشكال
السادس فهو ان بعد جواز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد قول بعض فحول العلماء واقوى ما استدل عليه هو اعمال
الدليلين لانه لو عمل بالخاص فقد عمل بهما ولو خصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع ايضا ولا يخفى حال الاجماع واما
ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نسلم كونه اقوى كلية وما قيل ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني
لو سلم كلية لا ينفع لعدم استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا
مشكل لتسويغ التخصيص بقوة دلالة الخاص على مدلوله وحصر احاطة العلم بالقرآن بهم عليهم السلام فان قلت قال
العلامة الشيرازي في حاشية المعالم في بحث التخصيص [illegible] ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر
الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكررة وقلما تخلو
الواقعة من عموم من عمومات القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء انتهى وقوله يدل
على التخصيص كلية غير مسلم ان سلم ادعاؤها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة جم قدس سره في بحث
المجمل والمبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن بقي هيهنا شيء آخر وهو ان الذي يظهر بالتامل
ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الآخر اقوى منه سندا او حجية فلا يجوز طرح آية من الكتاب
مثلا بالكلية بخبر واحد على [illegible] واما الجمع بينهما بالتقييد والتخصيص فلا يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب بالسنة

المتواترة

المتواترة او تقييدها بالخبر الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما اعتبر من المفهوم لكن بشرط زيادة قوة الظن
الحاصل بخروج المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق له كان يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة
واما اذا كان ظن الشمول اقوى كان يكون المخرج بعض الافراد الشائعة الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد الا اذا كان
المخصص او المقيد اقوى حجية من الكتاب او السنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان مناط الحكم عندهم هو الظن وكان
ان الظن بشمول العام او المطلق الافراد الشائعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي السند او المنطوق
و المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشائعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل
بذلك المخصص او المقيد بخروجه فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف او تساوى الظنان فلا يمكن ترجيح
احدهما فيجب التساقط او الرجوع الى آخر او التوقف انتهى اقول ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم لم يجعل التخصيص مخالفة للكتاب بل
حمل [illegible] على الا يكون الخبر منافيا له وقد مر الكلام في هذه المسئلة فراجعه وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية
بخبر الواحد والعلم ان هذه المسئلة ليست اتفاقية كما يظهر من كلام العلامة الشيرازي وشيخنا العلامة جم طاب ثراه وغيره فيها وكذا
وفي من قال [illegible] العلم في اصول الفقه غير معلوم وقال ره اقول انا لم يكتف بالظن في الاصول فعليه ان الدليل
المخصوص [illegible] يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل بذلك ودليل قطعي اجمالي على كل ما يدل بالظن
نظرا الى انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في حاشية المعالم [illegible] قد مر ان الشيخ هو الاجماع في بحث
الاخبار في زمنه ره واما ما ذكره المحشي ففيه انه بعد تسليم وجود الدليل القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول
بعدم جواز الاكتفاء به او اشتراط الدليل القطعي التفصيلي سخيف جدا لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه ولا يدعي الاجماع
على وجوب العمل بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي في كل مسئلة [illegible] اقول التحقيق
في هذا المقام مطابق لما افاده شيخنا العلامة الفهامة جم قدس سره ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا [illegible]
من حرج [illegible] انتهى [illegible] الفرق بين الفروع والاصول [illegible]
[illegible] من التراجيح [illegible] راوي احدهما
اوثق او اورع والآخر افقه فقد ترجح [illegible] الاردبيلي [illegible] الدليل على [illegible]
يبعد ان يكون [illegible] الافقه [illegible] ابراهيم الكرخي وكذا الرواية [illegible] في الباب [illegible]
عليهم السلام [illegible] ثم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة [illegible]

فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا رواية المفضل [illegible] عن ابي جعفر [illegible] عشرة [illegible] الكل
حقيقة حقا ولكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرها كما
يظهر من الرجوع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية من [illegible] معاني كلامهم وخصوصياتهم مع كونه ثقة على غيره وان كان
اوثق قليلا وان وقع التعارض بين الاوثقية وموافقة الكتاب فلما كان الكتاب العزيز متواتر اللفظ فهو راجح على
الحديث من حيث السند فينبغي ملاحظة مدلولهما فان احتمل النسخ فيتجر الى نسخ الكتاب بخبر الواحد وان احتمل التخصيص فيقدم
تخصيصه فان شئت فراجعه وان لم يحتملهما فالراجح الحديث الموافق للكتاب قال العلامة ره في مبحث تراجيح النهاية
لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل [illegible] لما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا
بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فنفي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام
خالصة جامع بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من جعل القيد المندوب واذا
تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد
مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم
وقد سبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاستاد جم ره وما اورده العلامة فلا يخفى عليك التامل في عموم قوله ره ويحمل
المطلق عليه وكذا في عموم قوله ره وان كان مظنون الدلالة وان وقع التعارض بين الاوثق والاشهر فينبغي ملاحظة
قوة مدلولهما فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق من كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا فلا بد
لملاحظتها وترجيح الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق وموافق العامة وكذا ينبغي الملاحظة
وترجيح الاقوى [illegible] ذلك قال الافقه مع غيره وكذلك موافقة الكتاب او السنة مع غيرها وكذا جميع محتملات التعارض
لانه ان كان المناط الظن او الاطمينان ينبغي ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط مجرد وقوع الامر فكذلك
ينبغي ملاحظة القوة ايضا للاحتياط وهو من وجوه التراجيح المنصوصة مع كونه راجحا للاخبار الكثيرة كما يتبين
في محله وقد اشرت اليه بهذا المجمل القول فعلينا التخلية العظيمة وان قال الصادق في خصوصيات الموارد ثم الترجيح و
الاحتياط في جميع الامور مهما امكن والتوكل على الله تعالى والدعاء والالحاح وتخليص النية والمجاهدات والتوسل
الى المعصومين صلوات الله عليهم ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه اعلم اني ظفرت في هذه الرسالة بجملة
وافية من ادلة معذورية الجاهل من الاحاديث وكان الظفر عند الاتمام فاحببت ايرادها في الخاتمة رجاء ان

يعفو الله

يعفو الله تبارك وتعالى عن [illegible] وبعض العقلاء وان تقدم في هذه الحاشية ولكن اذكره للاطلاع
الناظر الى الرجوع فروى الصدوق [illegible] بسنده عن الصادق عليه السلام قال ما حجب الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم ورواه
الكليني ره ايضا وروى فيه ايضا [illegible] السلام انه قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي ثواب الاعمال بالاسناد وفيه ايضا
عنه عليه السلام في جملة حديث [illegible] كل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم اقول
قال في مجمع البحرين [illegible] وسعت معناه وهذا الفصل يتعدى بنفسه وبالحرف كما في [illegible] وفيه ايضا عنه عليه السلام
[illegible] الله ليفضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه
ايضا عنه عليه السلام في جملة حديث انه قال ولا يكلف نفسا الا ما آتاها وروى في الفقيه الحديث المشهور عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ودروى الشيخ ره في كتاب حج التهذيب عنه عليه السلام انه قال
في جملة حديث اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه في باب فضل التجارة عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اي رجل
[illegible] قال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي الى ان قال عليه السلام فمن جهله وسع
له جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وفيه في باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما
تنقضي عدتها وقد يعذر في الجهالة بما هو اعظم من ذلك الحديث وقد نقله الفقيه ره وفيه في باب الحد في السكران ان ابا بكر
عليه السلام قال فمن شرب الخمر [illegible] على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه
ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرأ عليه آية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب
[illegible] فقال عليه السلام [illegible] كان عالما بانه يعاقب [illegible] عنها وان لم يعلم ان عليه
[illegible] في باب علل الاختلاف عن ابي ابراهيم عليه السلام في جملة حديث طويل انه قال في قوله تعالى ولله
[illegible] الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الى الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه بعلمه لان الله
عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون ويدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون وفي اوايل عار [illegible] الكافية
واني رجل لا يسعه جهوده [illegible] في بعضها اجمال ويمكن ملاحظة الجميع مع شهادة
العقل كافية لاثباته ثم قال [illegible] فان قلت نياني ما ذكرت قوله تعالى في اوايل سورة النساء انما التوبة على الله للذين
يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وما رواه فقه الاسلام في اواخر

كتاب التوبة من الكافي في باب الغنائم على بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد وفي الصحيح على الظاهر ان
حكم بكونه موثقا الشيخ البهائي ره في الحبل المتين ورواه الفقيه ره في باب علة الاغسال مرسلا ورواه الشيخ ره في باب الاغسال
من زيادات التهذيب قول المصنف ره وغسل التوبة من الكبائر مرسلا ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي
جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له عليه السلام لا تفعل
فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال له عليه السلام لله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم
اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان
اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا
وفي شرح الفقيه بالقراءات وفي لعله انت تعلل نسخة الاصل مناسبة لم تترك هذا الكلام ويحتمل ان يكون لفظ انت
بعد الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت وهو احسن ويكون مناسبة بالتوبة وعلى نسخة الكافي ارفاق كان المشهور
في كلامهم قبحا لك تريد ان يكون لله وسوا فقال اضاه قال وتكلم بهذا الكلام من كل من النسخ احتمالات لا يسع المقام ذكرها ونحن
ذكر بعضها ليفهم الباقي بالتامل وقال والده قدس سره في شرحه احتمال اعلم ان تاء القسم يرد في مقام التعجب والظاهر ان خبر
هذا محذوف اي تالله انت اهل الكذا على سبيل التعجب بما رواه المشايخ الثلثة في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه
والقضاة اربعة من الخصال وباب من الحكم في التهذيب عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي
الفقيه مرسلا وفي الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي
عن ابيه عن محمد بن ابي عمير رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام قال قال القضاة اربعة [illegible] النار وواحد في الجنة
رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق
وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي الخصال اختلاف في الالفاظ فقط واما المآل في الكل واحد ظاهر
قلت اما الآية نقل بعضا منها حتى ينكشف حقيقة الحال قال ان آية اختلف في معنى قوله بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية
يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس وعطاء ومجاهد
وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله عليه السلام فانه قال كل ذنب عمل العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه
في معصية ربه فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل

بخاطرتهم

بخاطرتهم بانفسهم بمعصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن
الفراء وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها اما بتأويل يخطئون فيه واما ان يفرطوا
في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه خلاف ما اجمع عليه المفسرون ولانه يوجب ان لا يكون لمن
علم انها ذنوب توبة لان قوله انما التوبة تفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع الصحابة
على ان كل ذنب يصيبه الانسان فبجهالة فقال الزجاج انما قال الجهالة لانهم في اختيارهم اللذة الفانية على اللذة
الباقية جهالة فهو جهل في الاختيار وقال ما متلبسين بها سفها فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله
فهو جاهل حتى ينزع عن جهالته انتهى فاذا تأملت في تفسيرها علمت انها لا ينافي الظاهر واما الرواية الاولى ففي سندها
شيء كما اشرنا اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض الاخبار الاولة كلا وتقية والاشهر من حيث السند وفي المتن ايضا
كلام لانه عليه السلام اجاب ولا بالزجر والترك وكلام الراوي بعده يومي الى ميله الى هواه وقوله كاني لم يكن صريحا في
عدم السماع بل يحتمل ان يكون توبيخا للنفس واخبارا بكثرة غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الآية لا يستلزم عدم
مطلقا واما الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة بل الاولى ايضا على تقدير التسليم فلا ينافيان
لعموم الروايات الاولة في غير مدلولها وكذا ان ثبت عدم معذورية الجاهل مادة مخصوصة ولعله يؤيد المطلوب صحيحة
الى بكر الحضرمي حيث قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت
فاخبرت ابا عبد الله عليه السلام فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله
صلى الله عليه وآله الحديث وصحيحة الحارث بن المغيرة النصري الثقة قال قلنا لابي عبد الله عليه السلام انا صلينا المغرب فسها الامام فسلم
في ركعتين فاعدنا الصلوة قال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله في ركعتين فاتم بركعتين الا اتممتم وصحيحة
علي بن النعمان الرازي الثقة قال كنت مع اصحاب لي وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي
انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت
ابا عبد الله عليه السلام فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا آخر ما اردنا
والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله الميامين والمرجو ممن نظر الى هذا التعليق ان يمن على هذا الضعيف
المعترف بالقصور باصلاح الفاسد وترويح الكاسد نفعنا الله تعالى به كما نفع باصله وغفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم
ولجميع المؤمنين والمؤمنات انه غفور رحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اتم حجته على الثقلين ببعثة النبي المنصور ليخرجهم بتبيان بينات اياته من الظلمات الى النور وخص الاوصياء من ذريته حبيبه ليهديهم الى ظل الايمان من حرور الكفر والفجور الذين عصمهم من المعاصي والرجس والكذب والغواية والزور والصلوة على مصابيح الظلم ومفاتيح الجود والحكم ومن ورثوا الفضل والشرف بعد حبيبه على جبلة بني ادم المبدوحين بقليل من عبادي الشكور وعلى العلماء العاملين والفضلاء المرضيين الذين يهدون الى الحق في اناء الساعات والدهور وبعد فهذه درر فوائد وغرر فرائد تضمنت تحقيقات انيقة وتدقيقات رشيقة الحقها مصنفها بالفوائد العتيقة وهو المولى الاولى الاعظم والعلامة الفهامة الافخم خاتم المجتهدين ورئيس المحققين علم التحقيق وطود التدقيق فريد عصره ووحيد دهره الفائق في التقرير والتحرير العالم النحرير العالم الكامل الرباني كشاف دقايق المعاني الاجل الاكمل الانبل الجامع بين درجتي العلم والعمل مولانا اقا محمد باقر بن الاكمل الاصفهاني مد الله ظله العالي على رؤس كل قاصي ودان قال مد ظله وعم نواله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين رب وفق واتمم والنفع فايدة اذا ظهر من فعل الشارع او قوله المطلق ان شيئا جزء العبادة فالاصل كونه ركنا تبطل العبادة بتركه عمدا او سهوا او جهلا الا ان يثبت خلافه بانه لا يضر في بعض الصور وكذا تبطل بزيادته حيث ظهر ان الجزء لم يكن بهذه الزيادة الا ان يثبت عدم الضرر كذلك والدليل واضح لان جميع الافعال لم يات بالمامور به على وجهه فلا يكون ممتثلا ولا نعني بالبطلان الا ذلك ومثل الجزء الشرط والدليل الدليل فظهر فساد ما طعن بعض الغافلين او القاصرين على الفقهاء في ذكرهم الاركان واحكامها وكذا احكام الشروط فايدة اعلم ان كون الحكم للتقية انما هو اذا كان موافقا لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء والمتاخرين الا انه توهم بعض الاخباريين تجويز كونه تقية وان لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة بل لمجرد تكثير المذاهب في الشيعة كي لا يعرفوا فيؤخذوا ويقتلوا وهذا التوهم فاسد من وجوه الاول ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا لما ورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وفيما لم يذهبوا اليه فكيف يكون مثل هذا تقية لان المراد من الرشد والصواب ما هو في الواقع رشد وصواب لا من جهة التقية والتغرير وآلا فجميع ما ذهب اليه العامة يصير رشدا وصوابا ايضا اذا كان رشدا فلم حكمت بانه تقية ومخالف لمذهب الشيعة الثاني انه غير خفي على من له ادنى اطلاع وتامل ان العامة ما كانوا يتهمون الشيعة بالرفض واذيتهم للشيعة انما كانت بالتهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم المستمرة في الاعصار والامصار فكيف يكون الحال اذا راوا انهم يفعلون فعلا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم اذ لا شبهة في انهم كانوا يتهمون بذلك بل بمثل ترك

المكلف

المكلف في التكلوة كانوا يتهمون مع انه مذهب مالك رئيسهم الاقدم الاعظم في ذلك الزمان وغيره والاكثر كانوا يا مرون بمثل التكتف وادون منه كما لا يخفى على متتبع الاخبار وكانوا يبالغون في احترازهم عن اسباب التهمة فكيف كانوا يامرون بما لم يوافق مذهبا من مذاهبهم حال التقية بل لا يخفى ان العامة ما كانوا مطلعين بمذهب الشيعة في ذلك الزمان من الخارج الا نادرا وكانوا كلما يرون مخالفا لمذهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة في ذلك الزمان وما كانوا يصبرون الى ان يروا ما يخالف ذلك منه او من غيره من الشيعة مع ان رؤيتهم من غيره كيف تنفع هذا اسيما اذا كان موافقا لمذهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل لو كان الكل مخالفا لمذهبهم ورأوه لا ينفع لان الكل خلاف الحق عندهم وهم بها كانوا يؤذون من هو سني عندهم ضربا لمخالفة الحق فكيف غيره الثالث ان الحق عندنا واحد والباقي باطل وماذا بعد الحق الا الضلال وفي المثل الكفر ملة واحدة فاي داع الى مخالفة التقية وارتكاب الخطر الذي هو اعظم لاجل التقية التي هي اخف واسهل فتامل الرابع ان التقية اعتبرت لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي ليس بحق ورشد على ما ظهر من الاخبار وما عليه الفقهاء في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم ايضا اعتبر ما اعتاده من التقية التي توهمها لاجل الترجيح وبنى عليه المسئلة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فاني يعرف انه هو التقية حتى تعتبر في مقام الترجيح ويقال ان معارضه حق ومذهب الشيعة فان قلت اذا راينا المعارض مشتهرا بين الاصحاب يحصل الظن بانه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكفي مجرد الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض ظهور مذهب الشيعة والشهرة مرجح على حدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذي توهم منه ما توهم لا يضر فتامل ومضمون الخبر اني اوقعت الخلاف بين شيعتي اذ لو كانوا على طريقة واحدة لعرفوا واخذوا فايدة قيل الغاية داخلة في المغيا ام لا قيل نعم وقيل لا وهو الاصوب لانها قد تكون داخلة كقرائته من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وقد تكون خارجة كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وعليه الاكثر وقيل بالتوقف وقيل ان كانت من جنس المغيا فداخلة والا فلا وربما يظهر من كلام بعض انه ان لم يتميز عن المغيا فداخلة فايدة تاخير البيان عن وقت الخطاب جائز وقيل بعدم الجواز مطلقا وقيل بعدم الجواز ان كان له ظاهر واريد خلاف ظاهره والقولان ليسا بشيء كما حقق في محله واما تاخيره عن وقت الحاجة فغير جائز باتفاق جميع العلماء لانه تكليف بالايطاق واغراء بالجهل وهما قبيحان على الحكيم وتوهم بعض الاخباريين فقال بالجواز زعما منه انه ورد في بعض الاخبار جوازه حيث قالوا لا يجب علينا جواب كل ما تسألونا عنه ان شئنا اجبنا وان شئنا سكتنا ولا يخفى انه لا تامل في مدلول هذه الاخبار لانهم عليهم السلام انما يجيبون على حسب ما راوا من المصلحة ولا دلالة فيها انه يجوز التكليف بالايطاق والاغراء بالجهل مع ان عدم جوازهما مجمع عليه عند جميع من له من العلم نصيب ثابت بعنوان

بعنوان اليقين من العقل والكتاب والاخبار والاجماع فالسائلون لو كانوا مكلفين ومخاطبين بما سالوا فعدم الجواب تكليف بالايطاق واغراء بالجهل البتة والا فلا يكون وقت سوالهم وقت الحاجة لعدم الحاجة لعدم التكليف والخطاب ولا شبهة في ان مراد الفقهاء من الحاجة هي الحاجة الشرعية التي تكون من جهة الشرع ولو عممت الى ما يحيث تشمل العقلية التي يجب الاعتقاد السائل ايضا فلا يضر ايضا لان الشرع عند القائل بها كاشف عن العقل فعدم جوابهم دليل على عدم العقلية ايضا وبالجملة عدم جوابهم دليل على عدم حاجتهم عند سوالهم فايدة المطلق يرجع الى العموم بشرطين الاول ان لا يكون بعض افراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق اذ لو كان كذلك لانصرف الذهن اليه خاصة ان خاصا فخاص وان عاما فعام وهو الذي يعبر عنه بالعموم العرفي وتارة بالشرعي والثاني ان لا يكون ذكره لاجل بيان نفسه من حيث يراد اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم آخر كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم فان ذكره لاظهار حل الصيد الكلب من حيث انه صاده لا من حيث الغسل وعدم الغسل منه لان رجوعه الى العموم انما هو لئلا يخلو الكلام عن الفايدة والفايدة هنا محققة وان لم يرجع اليه فايدة الشيعة والمعتزلة والحكماء والبراهمة وغيرهم من العقلاء يقولون بالحسن والقبح العقليين سوى الاشاعرة والظاهر ان انكارهم باللسان وفي مقام المخاصمة والا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الاخلاق يصرحون بهما ويؤكدون ويبالغون كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي والفتوحات والمثنوي وغير ذلك بل في مقام المخاطبات والمكالمات ايضا يظهر منهم من لاحظ ما ذكروه في تلك الكتب حصل له اليقين الكامل بوجودهما بل وكونهما من مسلمات ارباب بصائرهم ايضا مع انهما من الوجدانيات التي لا خفاء فيها فانا نجد ان للحواس الظاهرة منا ملايمات ومنافرات مثل ان السمع يلايمه الغناء والصوت الحسن وينافره انكر الاصوات وقس عليه سائر الحواس كذا نجد ان لنا قوى شهوية وقوى غضبية وقوى شيطانية وقوى قدسية ملكية يعبر عنها بالعاقلة ونجد ان لكل منها ملايمات ومنافرات ومقتضيات وجودية او عدمية فعلية او تركية وتفاصيل المذكورة في تلك الكتب في جميع ابوابها سيما شرح باب عجايب القلب وان العاقلة شغلها الامر بالحكمة والمصلحة وجميع ما هو حسن وترك ما هو خلاف تلك الامور التي كلها قبيح ومقتضى النفس الامارة جميعها مهلكات كما ان مقتضى العاقلة جميعها منجيات بها يحصل الدرجات والوصول الى العليين وجنة النعيم كما ان الاول بها يحصل الدركات والتنزلات الى اسفل السافلين والنار الجحيم وبالجملة من له ادنى اليقين بالبسط والتفصيل فعليه بملاحظة تلك الكتب ايضا الاشاعرة يقولون بحجية القياس والاستحسانات ولا يتمشى القول بها الا على الحسن والقبح العقليين اما الاستحسان فظاهر واما القياس فلان العلة والجامع الذي هو شرطه والاثر في الحكم ليس الا امر العقلي يدركه العقل ويحكم به والادلة التي

يستدلون

يستدلون على حجية القياس تشهد ايضا على الحسن والقبح العقليين والايات القرانية مثل يحل لهم الطيبات وغيرها شاهدة على ذلك اقول اذا اطلعت العاقلة على ان رجلا استلاء اولاد صغار ابناء خمس سنين او ما قاربه بغير اثم وبغير جرم على ربيهم شيء وربهم فيكن من وطن وربهم بعد الضرب الشديد والجرح وهم يستغيثون اليه ويتضرعون ويبكون ويتعرضون له بانا ثراحما ولا يرحمهم بل يلحمهم في اوبارهم مكشوفة جهارا بين مجمع الناس في رؤس الاشهاد ويلقي في الوطى حتى تصلهم واحد الا بعد واحد ويرمي اجسادهم عند الكلاب والسباع او يفعل جميع ما ذكر بوالديه واجداده او بايراد اولاده وآبائه واجداده ان يفعلوا ذلك ويكون في دبره مكشوفا جهارا او يقهرهم عليه بعد ضرب شديد وجرح وتشديد فان العاقلة اذا اطلعت على هذه الفحشاء بل واشد منها فاحشة ينفر منها وتشمئز وتنكرها بل واذا اطلعت على ادون منها فاحشة ولو بمراتب تنافرها وتنكرها فكيف لو اطلعت عليها وعلى ما فوقها ولو اطلعت على احد او يامن المحاسن للايمها وتحبها وتنبسط اليها بالضرورة مع قطع النظر عن شرع او عرف او غيرهما وبنمنع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه وهو ان الشارع امر به او نهى عنه او انه مخالف للعرف او العادة او غرض من الاغراض وهذا الجواب فاسد بلا شبهة لان العقل لا ينافر من مثل ترك الصلوة والحج لما هو قبيح شرعي من بديهيات الذهن ولا يدرك العقول ناجية قبحه على ان البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر من الفحشاء والقبايح وبين اضداد ما من المحاسن وكذا بين الصدق النافع والكذب الضار فكيف يكون المنافرة من جهة الشرع وكذا لا منافرة له بالنسبة الى ما خالف العرف اذا كان ملايما للعقل وكذا ما خالف العادة والغرض اذا كان ملايما للعقل لا شبهة في هذا ايضا سلمنا لكن منافرته من حيث كونه عصيانا للرب تعالى شانه في الشرعيات هو عين المطلوب اذ المطلوب ان العقل يحسن ويقبح ولا شك انه يقبح عصيان الرب كما انه يقبح عصيان كل عبد لما امر به مولاه ونهى عنه وامر المولى انه ليس حسنا او قبيحا بل علة لتحقق الحسن في الاطاعة والقبح في المعصية وكذا الكلام في مخالفة العرف وغيره بان منافرة العقل من حيث كونه مخالفة العرف او العادة او الغرض والعقل لا يرضى بمخالفة ما صار عرفا من حيث انه صار عرفا او عادة وكذلك او غرضا كذلك وان كان يرضى بها في صورة تحقق منافرة العقل لها والحاصل ان المجيب ان سلم ان العقل يلائمه بواسطة الاطاعة والموافقة وينافره بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب اذ المطلوب انه يلايم الافعال وينافرها ويحكم بالحسن والقبح وان كان حكمه بها يتوقف على وجود علة التحسين والتقبيح وان لم يسلم بل يقول ليس للعقل الا ان يدرك ان الفعل حسن او قبيح شرعا او عرفا او غيرهما بمعنى المعنى الذي لا نزاع فيه ففيه انه مكابرة واضحة اذ لا شبهة في انه ينافر عن القبايح التي اشرنا اليه مما هو اشد منها قبحا وان هذه القبايح ليست عند العاقلة مساوية للحسنات سيما ما هو اعلى درجة الحسن مع انه لو كان في

عادة او مصلحة او مفسدة ونحوها يمنع كون ذلك بالضرورة بل بما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما

لكان حين حكمه بالحسن والقبح مدركا للشرع او العرف او غيرهما لان المعنى الذى فيه

حكمه بالحسن والقبح بالمعنى الذى لا نزاع فيه معان اضافية لا يمكن ادراكها بدون ادراك ما اضيفت اليه مع انه حين منافرته
او ملايمته لا يدرك شرعا ولا عرفا ولا غيرهما فضلا عن ان يدرك مخالفته لها ولا سيما ان يدرك ان حكمه لاجل المخالفة لها بل حين
المنافرة مثلا لا يدرك الا نفس الفعل وينافره ولا يزيد عليهما امر آخر مع ان حكمه بقبح ترك الحج وامثاله من التعبديات
انما هو بعد العلم بان الشارع امر بها ويلاحظه وانه لولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها من الافعال
المباحة او المحرمة مثل العبادات المخترعة المبتدعة وما هو لهو ولعب ولغو وايضا لو كان الذى يدركه هو الذى لا نزاع فيه
فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة فى موضع وعدمه فى موضع وقبح عدم المخالفة فى موضع مع ان الكل مشترك فى ذلك من دون
تفاوت وايضا لو اطلع على المحاسن التى اشرنا اليها من حيث هى هى مع قطع النظر عنها ودار امره بين ان يختار الاولى او
الثانية يختار الاولى البتة واجابوا بان لكل منهما لوازم فى نفس الامر بها يختار وان قطع نظره عنها وفرض التساوى فيها
ولا يلزم من فرض تساويه وقوع التساوى انما يبادر الذهن الى الجزم باختيار الاولى مع الفرض فغلط وهذا الجواب فساده ايضا
واضح اذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم وعدم حصول العلم وهذا بعينه كلام السوفسطائية الذين ينفون حصول العلم اذ فى كل مقام
يجزم الذهن يجوز ان يكون غلطا وبهما فان قلت لعله فى بعض المقامات يجزم بانه ليس توهم وغلط قلت لعله فى هذا ايضا
غالط ومتوهم وايضا لو لم يكن للعقل حكم بها لزم افحام الرسل وانتفاء فائدة البعثة والاحكام الشرعية اذ ظاهر انه ما لم يكن
مطيعا لا ينفع مسموع كما قال امير المؤمنين عم ولذا لا يتكلم الرسول مع المجانين والاطفال الذين يسمعون كلامه ويفهمون
مرامه ولكن لا يدركون انه يجب مراعاة كلامه وامتثال امره ومثل الرسول صلى الله عليه وآله مثل واحد اجنبى يقول لنا اوجبت لكم
كذا او حرمت عليكم كذا فانا نسمع كلامه ونفهم مرامه لكن لا نرى وجوب مراعاته وامتثال اوامره والانتهاء عن نواهيه ولذا لا يمكن
ان يثبت علينا شيئا اللهم الا ان يكون ممن يحتمل الضرر فى عدم مراعات قوله والامتثال والانتهاء عن مناهيه فما اجابوا بان
وجوب النظر فى معجزة الرسول صلى الله عليه وآله وامتثال اوامره ثابت عندنا بالشرع بديهى الفساد لان الكلام ما كان الا فى الواجبات الشرعية
لا بها ليست الا ان يقول الشارع انظر ووجب عليك النظر مثلا الى غير ذلك لان المكلف لا يسمع الا اللفظ ولا يفهم الا معنى
مثل ذلك اللفظ ولا يزيد على ذلك شىء فلو كان مجرد هذا مستقرا بثبوت التكليف واتمام الحجة للزم بالنسبة الى كل من يقول
هذا الكلام بالنسبة الى من اشرنا اليه من المجانين والاطفال ايضا وما اجابوا ايضا بان ذلك مشترك الالزام لان وجوب النظر
فى معجزته وامتثال اوامره نظرى العقل فالم يثبت عنده لم ينظر ولم يمتثل فاسد فان الرسول صلى الله عليه وآله يمكنه اثباتهما بالدليل مع انه اذا
قال للمكلف ان الذى خلقك وخلق العالم بعثنى اليك بانى خلقتك لغرض فاسمع منى وانظر الى معجزتى واسمع منى الغرض

فلاشك

فلاشك ان العقل يحكم بوجوب النظر وبعد ثبوت الرسالة بوجوب امتثاله وايضا لو لم يكن للعقل حكم بها لانسد باب اثبات
النبوة والاحكام الشرعية لتجويز الكذب عليه تعالى عقلا اذ لا يجد العقل مانعا عن كذبه ودليلا على استحالته سوى ما ذكر
ولم يشر احد من العقلاء والمكلفين الى ما يتوهم كونه دليلا بعنوان الاحتمال فضلا عن العلم اليقين مع ان العلم
بالاستحالة لازم على جميع آحاد المكلفين والجواب بان الكذب صفة نقص بمجرد التخيل اذ لا يجد العقل سبيلا الى الحكم بانتفاء
به الا من جهة حكمه بالقبح عن الحكيم والا فلا دليل غيره ايضا اصلا وما قالوا بان عادة الله جرت باظهار المعجزة على يد
الكاذب بديهى الفساد اما بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وآله الاول ففى غاية البداهة واما بالنسبة الى البواقى فلان كل واحد
لم يتحقق قبله عادة وتحقق العلم العادى فرع تحقق اليقين بالنسبة الى كل واحد واحد حتى يحكم انه كذلك بحسب العادة
فيحتاج مع ذلك الى تحقق اشياء كثيرة فى ذلك الآحاد اليقينية الى حد يستحيل العقل خلافه عادة كصيرورة الاوانى المنكسرة
ذهبا فضلا ودرها والاشل تحقق انسان ذى راسين وما قيل ان العلم الضرورى يحصل عقيب المعجزة بالحقيقة فاسد ايضا للعلم
الحقيقة انما هى من اثباتها بخارق العادة التى هو فعله تعالى خاصة والاتفاق على ان هذا هو المثبت لا ان حصول العلم الضرورى
من غير دليل وسبب خلاف عادته تعالى بالوجدان ولان تجويز ذلك يوجب مفاسد كثيرة مثل جواز افحام النبى ومثل كون المعجزة
لغوا باطلا وارسال الرسل وغير ذلك مما لا يخفى ثم اعلم ان المعتزلة منهم من قال بان الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل من حيث
هى هى ومنهم من قال انهما مقتضى وصف لازم ومنهم من قال بالوجوه والاعتبارات واما غير المعتزلة فلعلهم لا يعينون
ذلك ويقولون بالاعم والقدر المشترك وهو الصواب وقال بعض المتأخرين منا ان الصواب هو الاخير اى بالوجوه
والاعتبارات وليس كذلك اذ فى بعض المقامات يظهر ان منافرة العقل من ذات الفعل حتى ان فى مقام ايجابه لم
يكون المنافرة باقية مثل قتل النساء والاطفال والرجال سيما المقدسين اذا تترس بهم الكفار والمفسدون وكل الوالد
لحم ولده او الميت اضطرارا ونظر الاجنبى الى فرج المراة التى لها زوج ولمس فرجها للمعالجة الى غير ذلك بل فى مقام الكذب الضرورى
يشق على الحكيم ويصعب غاية الصعوبة ان يكذب وكذا امثاله من القبائح سيما ما هو اشد قبحا ولذا يعتذر عن الفعل القبيح ولا
يعتذر عن الصدق الا الضرورى لا لغيره ولا يشق عليه ثم انهم استدلوا على بطلان القولين الاولين بانهما يستلزمان امتناع
النسخ من الحكيم وايضا القطع حاصل بان الفعل الواحد تارة يصير حسنا وتارة يصير قبيحا مثل الكذب فانه يحسن اذا كان فيه
عصمة نبى عن ظالم وكذلك القتل والضرب والجواب عن مثل الكذب والقتل والضرب يظهر بان ذوات هذه الافعال من حيث
هى هى مرجوحة عند العقل الا انه اذا عرضها فعل ضرورى مثل عصمة نبى يصير رجحانها غالبا الا ان المرجوحية زالت وكذا تجد

الفرق بالبداهة بين الصدق الضرورى والكذب الضرورى بل مطلق الصدق والكذب الضرورى على حسب ما نبهناك
وكذا الكلام فى النسخ غاية الامر ان الفعل ربما لا يستقل بادراك الحسن والقبح فى المنسوخ والشرع يكون كاشفا ويمكن
الجواب ايضا عن الكل بمنع اتحاد الحسن منها مع القبيح منها بحسب الذات او الصفة اللازمة ولا استبعاد فيه لان الفعل من
مقولة العرض فلا مانع من ان يتميز ذات منه عن ذاته بحسب انضمام زمان وامثاله من الصفات والاعراض ودون ذلك ان
مراد القائلين من الذات ليس الحقيقة الجنسية لتصريحهم بان الفعل منه حسن بالذات ومنه قبيح وكذا القول فى قول من قال
بالصفة اللازمة فتامل ثم استدلوا ايضا بلزوم اجتماع النقيضين اذا قيل لاكذبن او لاقتلن الرسول صلى الله عليه وآله او لافعلن
القبيح والجواب عنه ايضا ظهر مما تقدم اذ فرق بالبداهة بين ما ذكرت وبين لاصدقن غدا او لاتركن الكذب غدا وقس على
ما ذكر البواقى مضافا الى ان التهديد والوعيد لا يوجب اصل صدقه والوفاء به وما نحن فيه من جملته فلا يكون داخلا فى الصدق
الذى يقولون بحسن ذاته فتامل وايضا الترك فى مثله حسن بالذات قبيح بالعرض لان اتصافه بالقبيح باعتبار لازمه الذى
هو الكذب فلا يجتمع النقيضان فى محل واحد حقيقة كاتصاف جالس السفينة بالحركة استدل الاشاعرة على بطلان الحسن و
القبح العقليين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه ان مفاد الاية عدم فعلية العذاب الدنيوى فيما مضى والنفى
بها امن عدم القبح لجواز عدم استحقاق العذاب الابعد البعث بل يستحق اللوم والتوبيخ قبل البعث لجواز العفو كما هو راى الشيعة و
الاول ايضا اختاره بعض الشيعة ولجواز كون استحقاق العذاب الدنيوى بعد البعث او وقوعه كذلك وايضا عند الشيعة الحق
الزمان لا يخلو عن حجة واما غيرهم فيقولون بان آدم بعث رسولا وهو تعالى قال حتى نبعث رسولا اى رسولا كان فاذا قال
لهم الرسول الاول اتركوا كذا وعلموا انه منه يكفى لوقوع العذاب والحاجة الى تكرار الرسول الا ان يصير ذلك مخفيا عليهم فيكون
الرسول الجديد مبعوثا لاظهاره فيكون المراد فيما لا يعلمونه حتى نبعث رسولا فيحصل وهن آخر فتامل وما ارتكبه بعضهم من ظاهر الاية
انه ليس من شاننا التعذيب قبل البعث فاسد لان الظاهر منها الامتنان والانعام وما قال بعضهم ان نفى العذاب الدنيوى انما
هو من حيث انه لا يليق برحمته وحكمته فنفى الاخروى اولى لانه اكبر فاسد ايضا لان حال العاصين لا يعذبون فى الدنيا بل الغالب
انهم ارفه حالا فى الدنيا من المطيعين لانها سجن المؤمن وجنة الكافر ولو كان الكل كافرين لكان لبيوتهم سقفا من فضة
ومعارج عليها يظهرون مع انه ورد منهم عم ان الآخرة دار الجزاء والمكافاة هذا مع ان الآية دليل ظنى ظاهر حتى لو قيل باليقينى
سيما مع معارضتها بآيات كثيرة على تقدير دلالتها على نفى القبح العقلى واستدلوا ايضا بان الطلب للعقل حقيقة الا متعلقا
بمطلوب واستدلوا ايضا لو حسن الفعل وقبح لذاته لم يكن البارى تعالى مختارا وفيه ان امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينفى

[illegible]

الاختيار

الاختيار بل يؤيده ومما انكره الاشاعرة وخالفوا جميع ارباب العقل كون العبد فاعلا لفعله ويقولون ان الفاعل
حقيقة هو الله تعالى وان الفعل فعله تعالى بحكم العقل وان كان الفعل فعل العبد بحسب اللغة والعرف لا ان قولهم بل نفس
قولهم ان الزانى واللائط والسارق والمفسد والمكذب للرسل وقاتل الانبياء والاولياء وغير ذلك من الفواحش
والقبائح هو الله تعالى حقيقة عند العقل وبحسب نفس الامر تعالى الله عن جميع ذلك علوا كبيرا ومن القبائح الكذب والتدليس
والغارية والمكر والخديعة وامثال ذلك من الامور التى يوجب تجويزها على الله تعالى انسداد باب ثبوت الشرع ولا شك
فى ان العباد يكذبون ويغررون ويخدعون فان كان فى هذه الامور حقيقة وبحسب الواقع هو العبد بطل مذهب الاشاعرة و
يخرب دليلهم وان كان هو الله تعالى لزم انسداد باب اثبات النبوة والشرع والقول باستحالة تصدور ما عنه تعالى بالكلية وعدم استحالته عنه تعالى
تارة اخرى بل هو تحققها عنه تعالى بتلك الكثرة بل ونهاية كثرة التحقق تحكم فاسد وتحكم ظاهر لان مقتضى الاستحالة ان كان القبح
العقلى فهم لا يقولون به عام بالبداهة وان كان النقص لذاته فمع انه يرجع الى القبح العقلى كما عرفت هو ايضا عام مع قطع
النظر عن الرجوع اذ لا شبهة فى ان اختلاف الآلة لا دخل له فى عدم النقص وثبوته وان كان دعوى العلم بعادة الله تعالى
ففيه انه اذا كان عادته الجارية المستمرة الشائعة الذائعة هو الكذب والخديعة فكيف يمكن دعوى العلم بخلافه وانه هو عادته تعالى
الى ما عرفت من الدور الواضح وايضا لا خفاء فى ان الاشاعرة اذا احسن اليهم محسن غاية الاحسان احبوه محبة شديدة واكرموه
واحسنوا اليه من حيث ان نفوسهم مطمئنة بانه المحسن واذا ظلمهم احد بان قتل آبائهم واولادهم واكل اموالهم او ضيعها او
اوضربهم او جرحهم او شتمهم او هتك عرضهم فلا شك فى انهم يشتكون غيظا عليه ويشددون الانكار والعتاب والتوبيخ عليه ويقولون
بقولهم انت الذى فعلت كذا وكذا بل ويستحقونه للقتل والحرق وان يجلدوه ضربا قطعا ويقطعوه اربا ويفرقوه كل ممزق ولو قال لهم انما
فعلته بل الله فعله لصير ذلك سببا لزيادة غيظهم وحنقهم وبغضهم والانكار والعتاب والتوبيخ وغير ذلك ولو ظهر عليهم صدق قوله
بان الله تعالى فعل تلك الامور لما تحقق منهم الغيظ عليه والتوبيخ وغير ذلك وكذا الحال لو سمعوا احدا يسب الشيخين او يظهر منه علامات
من علامات الرافضية بل اذا انكر كون اسمهم او ضيع فلسا منهم خطا ايضا يغيرونه ويشتمونه ويعاتبونه بانك لما تحفظت كمال التحفظ
حتى لا يصدر هذا الخطا منك وربما يفعلون ما ذكر لاجل التاديب كى لا يقع بعد ذلك منه ويصرحون بان التاديب لازم بالنسبة
الى الاطفال والغلمان وغيرهما من الجهال وانه لو ترك تاديبهم يضيعون ويفسدون وينكرون على من ترك التاديب
وكذا على من قصر فى حفظ ماله او عرضه او نفسه او غير ذلك من امور دنياه او آخرته وكذا حالهم فى مقام الموعظة والنصيحة
يبالغون غاية المبالغة نفوسهم مطمئنة بلزومها ونفعها وانه لولاهما لضيع وخرب الامر وفسد وكذا الحال فى

مقام تحصيل المعاش وحفظ النفس والعرض والمال والعلاج للمريض وغير ذلك وبالجملة لا تفاوت بينهم وبين غيرهم
اصلا في امثال المقامات بل هم ايضا جازمون بان الفعل فعل العبد وانه يؤثر والاثر اثره ومانع لولاه لم يكن الاثر
ويمكن ان لا يكون وغير ذلك وفي الحقيقة الوجدان حاكم بما ذكرنا والنفوس مطمئنة وتكذيب الوجدان فاسد وموجب
لانسداد باب العلم فيلزم منه انسداد باب اثبات اصول الدين وايضا نعلم بالوجدان قد عرفت انه اقوى من كثير
من مقدمات ما يثبت به اصول الدين بل وامثاله وبالجملة انهم ينكرون ما حكم به حسهم مثل السوفسطائية واهل الجبرية بسبب شبهات
مخالفة للبديهة والحس كما يشير اليها وغيرها فيه مع ان الحس لو جاز خطاؤه وكذبه فالشبهات بطريق اولى فكيف يمكن ابطال
الحس والبديهة بالشبهة بل كيف يمكن للعاقل ارتكاب جميع المفاسد التي اشرنا الى بعضها وقد نشير الى البعض الآخر بمجرد حكم شبهة
ايضا قد بينا في الفائدة السابقة حقيقة الحسن والقبح العقليين فكيف يمكن الحكيم ان يفعل هو تعالى ويوقعه غير برايب الفعل الذي فاعله
ليس الا هو الحكيم ثم يعذبه عذابا شديدا كلما نضجت جلودهم بدلناهم الآية الى غير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار من شدائد عقابه ثم
يقول هذا جزاء ما فعلته وما كسبت يداك وانتقام منه وربما يقول العفو عنك الى غير ذلك بل لو كان الحكيم شريكا في الفعل لا يمكنه ان يفعل ويذكر
سيما وانه الشريك الاقوى بل لو كان له شركة ما ولو كان قليلا غاية القلة لا يمكنه ان يفعل وان لم يكن الشريك الاقوى
فكيف اذا كان تمام الفعل بلا مشاركة ولا يمكن لغيره من المشاركة الاقوى اصلا بل هو الفاعل القاهر الغالب الذي لا قوة
سوى قوته ولا اثر سوى اثره بل كلما كان الحكمة اكثر وازيد كان القبح اوفر واشد وليس هذا من قبيل عدم المخلوقين
عن العاصي لانه لغرض التكليف والابتلاء بان يظهر درجة كل واحد ويبلغ كل مرتبة من السعادة والشقاوة وما استحقه بها
والقرب منه تعالى والبعد منه وامثال ذلك ولا يتم ذلك الا به وفي مثل هذا الاقبح قطعا بل يثبت من الآيات والاخبار و
الاجماع والاعتبار انه تعالى لا يظلم احدا اصلا ورأسا وما ذكرنا اشد انواع الظلم لغة وعرفا وعقلا بل المرجع في الالفاظ ليس الا
الى العرف واللغة ولا يخفى على احد درجات الظلم عندهم ولو فرض تحقق بالنسبة الى المخلوق تعالى ايضا ولو فرض عدم القطع فلا
نقطع بالقبح والظلم قطعا وايضا لو لم يمكن تحقق فعل من العبد فلا معنى لبعث الرسل واتمام الحجة وبسط التكاليف والوعد و
الوعيد والمبالغة فيهما وفي التبليغ والاهتمام التام في الارشاد والهداية منكم والموعظة والنصيحة والجد والجهد في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة والحدود وقال الله تعالى ولكم في القصاص حيوة وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة وكذا
البناء على التقصير وعدمه والتفرقة بين المعذور وغيره والفرق بين العمد والنسيان والخطأ والغفلة والعزور
والعلم والجهل والاختيار والاضطرار وغير ذلك وكذا بين المباشر والسبب في الغصب والاتلاف والجنايات وكون

سيما ما دل على حدوث العالم فان الاشاعرة يثبتون اصول الدين بهم

ولان الفعل يعاقب ويذكر عليه بانك لم فعلت كذا وكذا اي هذا الفعل منه

صح

المباشر

المباشر اقوى في اكثر الصور والسبب اقوى في بعض الصور وغير ذلك من امثال ما ذكر فان الفعل في الكل فعل الله ولا اثر لقدرة
العبد ولا فعل له اصلا حتى يتحقق هذه الامور ايضا لا معنى لان يقول السيئة من نفسك وظهر الفساد في البر والبحر الآية وما ظلمناهم
واما من خاف الآية لنعلم من يتبع الرسول الآية ومن جاء بالحسنة فله الآية وان الانسان لفي خسر السورة وليس للانسان الا
ما سعى الآية ولا تزر وازرة وزر اخرى الآية الله اذن لكم الآية ومثل يفسقون وعصوا ولو عصوا ويزعمون ويظنون ويحسبون
مما لا معنى لنسبته اليه تعالى وغير ذلك مما ورد في الآيات والاخبار بعنوان التواتر وفوق التواتر ولا يمكن عدها ولا يصل اليه
اليد الا ويليها وما ورد في بعض الآيات والاخبار بعنوان التواتر مما هو ظاهره الجبر البحت فالاشاعرة ايضا يتحاشون عن الجبر
فلا بد من التاويل وانما تاويل ظاهر ومجاز متعارف كما حقق في محله مع انها معارضة بالادلة العقلية والنقلية التي لا حد لها
ولا حصر وقد اشرنا الى بعضها وسنشير ايضا فتعين حملها بخلاف تلك الاخبار والآيات الخارجة عن حد العد فانها لا داعي الى تاو-
يلها بل الدواعي كثيرة الى ابقائها على ظواهرها مضافا الى الاصول والقواعد بل لا يصل اليد الى تاويل الجميع بل الاكثر ايضا فتدبر
البديهة تحكم بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره مثل حركة المرتعش وان كان بعضهم انكروا لكنه يدل انما وما اجابوا فان الفارق
هو وجود الاختيار لا تاثيره فقد ساوه ظاهر لان وجوده غير مؤثر كعدمه عند العقل في اسناد الفعل مع انه اذا لم يثبت له الا الاختيار
تاثير ايضا ولا يمكن ظاهرا فلا يكون اختيارا ولا وجه لتسميته بالاختيار فان الاختيار انما يكون اختيارا بسبب التاثير اي يؤثر
الفاعل بالاختيار لا بالاضطرار فاذا لم يتمكن من التاثير ويكون المؤثر غيره البتة فكيف يكون مختارا في التاثير وايضا لو
كان جميع الافعال عند العقل من الله تعالى فلا حاجة في اثبات النبوة الى العلم بكونها عن الله تعالى فظهر تصديقه عز وجل لمن
جرت في يده من جهة الله تعالى فتامل وايضا لا شك في ان قدرته تعالى عامة وليس بعاجز من ان يخلق خلقا يفعل الاشياء بقدرته
واختياره كما انه تعالى يفعل كذلك فيكون ما فعله ذلك المخلوق باختياره ايضا اثر فعله لانه هو الذي اعطاه هذا التاثير وخلقه فيه
واوجده والمقتضي موجود وهو عموم قدرته تعالى مضافا الى ما مر مما اشرنا اليه وان معرفته تعالى واستحقاقه للعبادة والتقرب اليه وتعظيمه
لصفاته تعالى الجلالية والجمالية وحده لكونه مستجمعا لجميع الكمالات وحبه لكونه مجمع جميع الكمالات والخضوع له لكونه في اعلى
درجات الجلالة والعظمة والخوف من سطوته لكونه في اقصى مراتب القهر والسلطنة لا يتم الا ان يكون جميع المذكور من فعل العبد
والمخلوق واختياره وتاثيره فلو كان جميع الافعال فعله تعالى فكيف يتحقق هذه الامور وامثالها فالمقتضي موجود والمانع
مفقود فلا معنى لارتكاب مخالف البديهة بل ومخالفات اخر كما عرفت ولا وجه لتكذيب الوجدان والحاسة سيما من وجوه متعددة
وارتكاب شنايع اخر كما عرفت فان قلت المانع انه قد جرى في علمه تعالى الامور والافعال فلو كان العبد قادرا مختارا لزم تخلف علمه

الى المعجزة ويكون كل من ادعى النبوة صادقا في دعواه وان كان متنبيا لان الغرض من المعجزة حصول

وصيرورته جهلا قلت لو تم ما ذكرت لزم ان لا يكون الواجب تعالى ايضا قادرا مختارا مثل ما ذكرت في العبد لانه تعالى علم في
الازل انه ماذا يفعل مع ان الاشاعرة عادتهم الاستدلال بالعلم الحاصل من عادة الله تعالى في افعاله تعالى في اثبات
اصول دينهم وفروعه فيلزم من ذلك اضطراره تعالى في افعاله العادية ولا يكون له عز وجل اختيار فيها اصلا لانهم لا
يجوزون تخلف علمهم فيها اذ مع التجويز يكون ظنا لا علما فيلزم اما بطلان اصول دينهم وفروعه او خروج الواجب تعالى
عن الاختيار وظهر ان هذه شبهة ظاهرة الفساد وحلها ان العلم يطابق المعلوم بان المعلوم لما كان كذا وكذا علمه
كذا لا انه لما علمه كذا صار كذا كما هو الحال في علومنا من غير فرق بين تقدم المعلوم وتاخره ولذا لا يلزم ان يكون ما
اخبر الله تعالى من افعاله في الآخرة والدنيا فيما سياتي ان يكون غير مختار فيها للعلم بجواز كذبه وهذا ايضا يرد على الاشاعرة
وغيره من الشنايع مثل انا نعلم من عادته تعالى انه يفعل فيما سياتي من جميع امور الدنيا مثل ما مضى مثل ان لا يفعل
الاواني المنكسرة علماء حكماء ماهرين في العلوم وغير ذلك مما لا يتناهى عدده ومثل ان المولى اذا قال لعبده الذي عصاه
في امر اني كنت اعلم انك تعصيني فيه فيقول العبد فاذن لا اختيار لي في طاعتك فيه الى غير ذلك من الشنايع فان قلت
المانع امر آخر وهو ان المخلوق وان كان افعاله لازمة الصدور عنه فليس بمختار وان كان جائزة الصدور وعدمه فان
افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه فان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر فيلزم التسلسل وان لم
يفتقر الى مرجح بل يصدر منه تارة ولا يصدر اخرى من دون مرجح في الحالين وصدور امر من الفاعل فهو اتفاقي فلا يكون
اختياريا ايضا قلت هذه شبهة في مقابل البداهة بل في مقابل البديهيات وغيرها من اليقينيات كما عرفت ومع ذلك
لو تمت لزم خروج الواجب تعالى ايضا من الاختيار وربما اجابوا بان تعلق ارادته قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد وغير نافع
اصلا لان تعلق الارادة في القدم ان كان لازم الصدور عنه تعالى بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار وان كان جائزا
وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه الى آخر الشبهة من دون تفاوت اصلا كما هو واضح
على من له ادنى فهم وبالجملة ما في هذه الشبهة انه كان علة تامة لنفي الاختيار يلزم ان يكون الواجب تعالى كذلك ايضا
لعدم جواز التخلف وان لم يكن علة تامة او يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة كما تقول به الاشعري فلا يتحقق المانع
من طرف العبد ايضا قطعا سيما مع ما اشرنا من ان اختيار العبد تاثيره من فعله تعالى وهو اثر فعله فلا مانع من ان يكون اثره
اثره وهذه الشبهة شبهة الحكماء الذين ينفون عنه تعالى الاختيار تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنها ان المختار
لا يختار بغير مرجح وما بعد ما تحقق في نظره ما هو مرجح عنده وان لم يكن واقعا يختار البتة وباختياره وارادته يصدر عنه البتة

لا يمكنه صح

وهذه الشبهة لا ينفع الاشاعرة رأسا وايضا بل يضرهم كغيرهم مع قطع النظر عن كونها مقتضية لنفي الاختيار عن الواجب وكذا محققوهم ايضا يدفعونها صح

الا انه قادر

الا انه قادر على خلافه ومتمكن منه والتحقيق الصدور لا ينافي القدرة على الخلاف وقد كتبنا في تحقيق هذا رسالة مبسوطة
مشروحة على ان الشبهتين لا ينفعان الاشاعرة على تقدير تماميتهما لان مقتضاهما كون العبد غير مختار لا انه
فعله فعل الله وانه ليس له فعل فان قلت جميع ما اوردت عليهم انما يرد عليهم اذا لم يقولوا بان للعبد قدرة كاسبة
قلت ان قالوا بان قدرة العبد مؤثرة في الكسب فهو نقض لدليلهم ورجوع عن قولهم الى قول الخصم ومع ذلك لا ينفعهم
اصلا لان كون الفعل فعله تعالى لا فعل العبد مخالف للبديهة بل للبديهيات واليقينيات وموجب للشنايع لا لانه الشريك
الاقوى بل الفعل فعله على سبيل الاختيار لا الاضطرار اذ بمجرد كسب العبد لا يصير ملجا ومضطرا الى الفعل قطعا والشنايع جميعا
بحالها ويرد عليها انه لا معنى للقول بان قدرته مؤثرة في الكسب خاصة ولا يتمكن من التاثير من غيره اصلا لان المقتضي
عام والمانع عام ان كان عاما فايدة الكر صاحب المدارك ومن وافقه حجية الاجماعات المنقولة بان العلم بقول
المعصوم عم في زماننا وما شابهه غير ممكن لتوقفه على العلم بقول كل مجتهد مجهول وهو مما لا سبيل اليه في هذه الازمان ونحن
نقول بجواز نقله عن الغير الى ان يتصل بزمان يمكن فيه ذلك اجماعه بان ذلك يخرج الخبر عن الاسناد الى الارسال ويصير
ما يمنع العمل به كما حقق انتهى اقول طريقته في المدارك وغيرها ادعاء الاجماع مركبا وبسيطا على سبيل الاحتجاج والاستناد
والاعتماد بل ربما لا يكون له مستند سواه فكيف يحصل له العلم ولا يمكن حصوله لجماعة من فقهائنا القريبين العهد بل مدارهم
على الاجماع بل لا يمكن اثبات حكم من اية او حديث من غير معونة الاجماع كما بينا عليه في الرسالة على امكان حصول العلم في
هذه الازمان وتحققه وان ناقل الاجماع مدع العلم بالاجماع فهو خبر عن السند مثل انه يروي الصفار او علي بن بجيرة او نظايرهما
من المعصوم عم بلا واسطة وليس هذا خبرا مرسلا مثل ان يخبر احد بان محمدا صلعم كان موجودا وادعى الرسالة وهذا العلم حصول
بالتظافر والتسامع وكذا العلم بوجود رستم من غير ان يعلم ان الخبر بعد التواتر في كل واحد واحد من سلسلة سنده الى زمانهم
وزمان رستم بل ربما لا يعلم ان له سلسلة سند سوى الخبر الذي خبره والقرآن التي ظهر بها بل ربما لا يكون مخبر اخبره بل وجده
في الكتب والعلم من التظافر والتسامع يحصل في الاجماع ايضا كما حصل في ضروري الدين على انه بعد اصلا نقل الاجماع منفصلا
ومسلسلا الى ذلك الزمان بل القطع حاصل لعدم ذلك على انه على تقدير نقله من الغير فلا شك في ان ناقل الاجماع لا يكون سوى
الفقهاء لانه شغلهم سيما وان يكون الفقيه يحكم به بحسب نقله والمنع من العمل بالمرسل انما هو من جهة مجهولية الواسطة على انه اي فرق
بين الحضور والغيبة في حصول العلم بقول كل مجتهد مجهول مع ان الشيعة لم يعتبروا في الاجماع كون الاتفاق في عصر واحد مع ان
ضروري الدين يحصل العلم فيه بقول كل مجتهد مجهول فاي مانع من حصوله في النظري مع انا حققنا في الرسالة وغيرها عدم الحاجة

في رسالتنا المكتوبة في تحقيق الاجماع واشرنا مجملا في الفوائد الحائرية بل بيناه

الاجمال النسب فائدة التكليف بالمجمل صحيح اذا تيسر الامتثال باتيان المحتملات التي باتيانها تحقق بالتكليف يقينا
او عرفا كوجوب التنزه عن الانائين المشتبهين والثوبين كذلك وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك
التكليف بالعبادات لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من بيان الشرع وتيسر الاتيان بالخلافيات التي لا يمكن اثبات عدم
وجوبها بنص فيتعين الاتيان بها والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب والقواعد لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولانه
مخاطب بالاطاعة والامتثال ويرجع فيها الى العرف ولا يعد ممتثلا الا ان يأتي بها او بغير الاتيان يكون البراءة على سبيل
الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعا وظهر من بعض المحققين انه اذا وقع الاجماع على وجوب قدر من الاجزاء والخلاف في قدر
آخر المكلف به ليس الا المجمع عليه لا المختلف فيه الا ان يثبت دخول ما اختلف فيه بنص من الكتاب او السنة وما لم يثبت لا يكون
واجبا لان الاصل عدم الوجوب فما لم يثبت وجوبه وعدم الاستحباب فما لم يثبت استحبابه ثم يقولون باولوية ارتكابه خروجا
عن الخلاف هذا انما يتم اذا كان المثبت للتكليف هو ذلك الاجماع او النص واما اذا تعلق الخطاب بالعبادة التي هي مثل
المجمل مثل ان قال واحد توضأ او صل او صم وامكن الامتثال بالنحو الذي ذكر ولم يتحقق حرج في الامتثال اصلا فالتكليف بها
صحيح والامتثال بذلك النحو متعين سواء كان ثبوت التعلق المذكور بالاجماع المرادف للضروري او النظري او الكتاب او السنة
واصل عدم التكليف انما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي وقد ثبت بالادلة المذكورة ويكفي للاثبات والتكليف
بالمجمل لا يصح في موضع لم يتيسر الامتثال بالنحو الذي ذكر او لم يثبت مانع منه حرج بل معلوم عدم المانع كما هو الحال في قضاء الفريضة
المنسية وما ماثله مما هو في غاية الكثرة فائدة بعض من يدعي انه اخباري ينكر كون الاجماع الفقهاء حجة ويقول
ان جميع الفقهاء ويقول ان جميع الفقهاء وقاطبتهم اذا اجمعوا على مسئلة لا يكون باجماعهم اعتداد اصلا لانهم ليسوا معصومين
جزما ويجوز عندهم الخطأ فوجود هذا الاجماع وعدمه على السواء ولا تفاوت بين الوجود والعدم اصلا ومع ذلك اذا اتفق ان واحدا من
الفقهاء نقل حديثا يحكم هذا البعض بالقطع بكون هذا الحديث من المعصوم من دون شائبة شبهة وتطرق ريبة بل يحكم بالقطع
بكونه بهذا السند وبهذا المتن وبهذه الدلالة من المعصوم مع انه يقول ان جل اخبار الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة
لم يسلم من اختلال اما في السند او المتن او غيرهما [illegible] ان قدماء فقهائنا ما كان يرضى واحد منهم
بالاحاديث التي رواها الآخر وان كان استاده وشيخه بل ما كان يعتمد الا على احاديث نفسه بل كثيرا ما كان يطعن على احاديث
الآخر هذا حال قدمائنا الذين كانوا عارفين باحوال الاصول والحديث فما ظنك بحال المتأخرين وربما يقول هذا الاخباري القطع
حاصل لان الفقيه يقول هذا الحديث صحيح وبالجملة الفقيه عنده بمجرد نقل الحديث يصير معصوما بل جميع سلسلة سنده يكونون معصومين

لانهم نقلوا

لانهم نقلوا الحديث واذا اجمعوا واتفقوا على حكم يصيرون خاطئين بل وربما يكون عصمة الراوي عندهم منشأ لعدم عصمة المعصوم
من السهو لان الراوي [illegible] واحد من الرواة لا يمكن ان لا يسهو فالمعصوم [illegible] عندهم ومن العجايب انه يدعي ان كل ما يفهمه
يكون حجة قطعا ولا يتأمل في انه ليس بمعصوم وان فهمه يجوز عليه الخطأ سيما وقول الظاهر عندي ان المراد كذا او لا يأبى كذا بحديث يدل
على ان كل ما فهم من حديث شيئا يكون فهمه حجة اي شيء فهم منه وان كان فهمه خلاف فهم غيره واعجب ان هذا انه ربما يحكم [illegible] ما فهمه
غيره ما كان خلاف فهمه ويقطع بانه ليس بحجة وان كان اعلم منه وافضل واعرف بالعلوم العربية وغيرها مما يكون له دخل في فهم الحديث
واعجب من هذا ان الفقهاء لما قالوا اجمعوا بان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة بل يموت قوله ايضا يطعن عليهم بانهم باي دليل يقولون
بان قوله ليس بحجة ولا يتأمل في انه لو اجمع جميع فقهائنا الاحياء منهم والاموات على حكم بان قولهم ليس [illegible] فكيف وجوده
كعدمه من دون تفاوت لانهم ليسوا بمعصومين فكيف يطعن عليهم بانكم لم تقولون بان قول المجتهد الميت ليس بحجة ويطالبهم
بدليل يدل على عدم الحجية والعجب من هذا انه ربما يقول ان قول الميت اذا وافق الدليل الشرعي يكون حجة لان الدليل حجة
وقول المجتهد الحي لو لم يوافق الدليل لا يكون حجة اصلا ولا يتأمل في انه على هذا يكون قول الحي ان الفاسق [illegible] ايضا حجة
من دون فرق بينه وبين المجتهدين بل الكافر ايضا من دون فرق بل الصبي والمجنون بل المخالف اذا قال بقياسه او استحسانه
بل يلزم ان نفس القياس الحرام والاستحسان والرأي ايضا يكون حجة اذا وافق الدليل الشرعي من دون فرق بين هذه الامور
وبين المجتهد واي عاقل يتفوه بهذا ولو صح ذلك لانسد باب التقليد بالمرة لان العامي لا يمكنه التمييز ومعرفة ان قول المجتهد هل هو
موافق للدليل الشرعي ام لا بل الفقهاء لا يمكنهم ذلك لان كلا منهم يحكم بخطأ الآخر في كثير من المواضع مع انهم متفقون على كونهم
مخطئة لا مصوبة مع ان العامي اذا تمكن من الفرق والتمييز فكيف يجوز له التقليد بل لا يمكن له تحقق التقليد لان اعتماده ليس الا
على نظره وتمييزه فكيف يكون تقليدا على ان العامي عنده ان كل ما يقول المجتهد هو من الشرع بل اعتماده على المجتهدين ازيد منه على
الاخباريين لما يرى من وفور علمه وشهرته وعجز الاخباري عن المباحثة معه وغير ذلك فان قلت لعله يمنع كون الاجماع حجة على
المجتهد والا فقول فقيه واحد حجة على العامي عنده وان كان ميتا فضلا عن اجماع جميع الاحياء والاموات من الفقهاء قلت
هو يمنع حجية الاجماع مطلقا بالعلة التي يعلل بها وهي مشتركة بين العامي والمجتهد فاذا لم يكن اجماع جميعهم حجة فقول واحد منهم
بطريق اولى وقول ميت منهم اولى فان قلت الامر كما ذكرت الا انه ورد الادلة على كون المجتهد حجة على العامي وان جاز عليه الخطأ
ولم يرد دليل على ان قول غير المجتهد ايضا حجة على العامي فيكون استناده الى غير المجتهد حراما قلت ان كان الامر كما ذكرت فالعبرة
بتلك الادلة ولولاها لكان استناده الى المجتهد ايضا حراما لكن الفقهاء يقولون ان الادلة منحصرة مختصة بالمجتهد الحي ولا عموم فيها بحيث

يشمل الميت وقد ذكرنا الادلة في الفوائد ويظهر منها ان الامر كما قالوا ومع ذلك لو ادعى هذا الاخباري العموم لوجب
عليه اثبات العموم اذ قد عرفت واعترفت بان العبرة بالدليل والا يكون الاستناد حراما فكيف يطعن على الفقهاء
بانه لا دليل لهم على عدم حجية قول الميت ويشنع عليهم في ذلك مع ان الاخباريين يجوزون التقليد مطلقا حيا كان الفقيه
او ميتا فكيف يدعي الاخبارية ويطعن بذلك ويشنع مع انهم نقلوا اجماع الشيعة على عدم الجواز وهو دال على حجية خبر
الواحد فسبيل الاجماع المنقول بخبر الواحد ايضا وكلما دل على حجية خبر الواحد يدل على حجية هذا الاجماع ايضا سوى الاجماع الذي
نقله الشيخ ره وهو مع انه معارض بالاجماع الذي نقله السيد رضي الله عنه موقوف على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فائدة
بعض المجتهدين يقول بوجوب الغسل لنفسه لان المعصوم ع قال اذا اغتسل واشار الى هذه العبارة مما هو ظاهر في الوجوب لنفسه
ونحن ابطلنا هذا الاستدلال في حاشيتنا على المدارك والذخيرة وليس المقام مقام بيانه من اراد التحقيق فليرجع اليها لكن
وقع اشكال آخر من بعض لم يتعرض احد اليه وهو ان القائل بالوجوب لنفسه يقول لو ترك من اول عمره الى آخره لم يكن عليه
عقاب اصلا الا ان يحصل له الظن بالموت فح لو ترك لا يكون عليه الا عقاب واحد وهو عقاب هذا الترك ولو اغتسل عقيب
حدث حدث الى آخر عمره يكون واجبا عليه ان يغتسل بوجوب موسع لا يتضيق الا بظن الموت فيلزم من كلامه تعدد واجبات
لا تحصى لا يكون على ترك واحد منها عقاب اصلا مع ان الواجب لا يكون واجبا الا ان يكون على تركه عقاب في الجملة فان قلت انهم
يقولون بتضيقه بتضيق وقت العبادة المشروطة به ايضا قلت هذا التضيق انما هو من جهة كون العبادة مشروطة به وهو
شرطها لا من جهة وجوبه النفسي اذ لا مدخلية لتضيق المشروط به في الوجوب النفسي فالتضيق انما هو بالوجوب الشرطي والعقاب ح
على ترك المشروط كما هو جواب العقاب الذي على تركه نفس الغسل انما هو في الترك عند الموت كما ذكرنا مع انه عند الظن لا يكاد يتحقق عادة
منه غسل كما هو ظاهر فالاوامر الكثيرة الواردة في الاخبار لا يكون المراد منها الا الوجوب الشرطي لا الغير لانه المتحقق عادة والوجوب النفسي
غير متحقق عادة والاخبار محمولة على الفروض المتعارفة لا النادر سيما الذي لا يكاد يتحقق فكيف [illegible] في الاخبار الكثيرة بالوجوب
واتيان الغسل بعنوان الوجوب باعتبار الغرض لا يكاد يتحقق بل لا شبهة في انه باعتبار تحقق الصلوة مثلا كما هو المشهور من الفقهاء وظهر
من اخبار او مثل اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة مما ذكرنا في الحاشيتين وقال [illegible] الطهارة حال الارض مثل الثوب
والبدن والظروف وغيرها كذلك مع انه على تقدير ان يكون معنى وجوبه بتضيق وقت العبادة بالقياس الى وجوبه النفسي وان كان
لا معنى له وقد صرح ايضا بانه ليس كذلك فالاشكال بعده بحاله لان الكلام في الاغسال التي تفعل عقيب كل حدث حدث
الى وقت ضيق العبادة وايضا ربما يتوضأ لايجاد الحدث مثل النوم او وطي الجارية بعد اخرى فان بعضهم قالوا في الوضوء ايضا
كذلك فان قلت لعل التفاوت بالوجوب من جهة العقاب الذي يكون على تركه نفسه لا على ترك فعل آخر غيره ولا معنى الا ان

يكون الظن

يكون الشيء واجبا باعتبار ان يكون على تركه نفسه عقاب فان قلت الغير من نوع المحتملات [illegible] كيف يكون فردا من نوع
واجبا باعتبار العقاب الذي على ترك فرد آخر مع انه لا عقاب على تركه اصلا وايضا عرفوا الواجب بانه على تركه العقاب لا على ترك غيره
وان كان من نوعه وايضا ان كان المراد من النوع انه واجب ايضا فيكون الكل من النوع الواجب فهو عين الاشكال الاول
المسئلة وان كان النوع اعم من الواجب فالاشكال بحاله مع انه يلزم اتصاف المستحبات بالوجوب بل التشريعيات ايضا فيلزم
ان يكون نزاعه مع المشهور لفظيا مع كون الحق مع المشهور واما تجب عند ظن الموت طهارة فهو نزاع آخر مع ان الحق فيه ايضا
مع المشهور لاصالة البراءة عن زيادة التكليف ليس عليه دليل شرعي بل الظاهر من الاخبار الواردة في ان المريض يوصي ويفعل كذا
وكذا من المستحبات والآداب انه لم يجب عليه طهارة حين ظن الموت وايضا البناء في الاعصار والامصار عند جميع المسلمين
على عدم الالتزام بالطهارة والالتزام بها فان قلت يمكن ان يكون هذه الافراد في صورة تركها تتداخل مع الاخير فاذا ترك الاخير
يكون على تركه عقاب في الجملة بمعنى وجوب كل واحد واحد انه لو ترك وترك الاخير ايضا يكون عقابا قلت العقاب انما هو على ترك
الاخير من غير مدخلية هذه الآحاد فلو ترك الاخير يكون معاقبا على اي تقدير فعل هذه الآحاد او لم يفعل مع ان التداخل عند الفقهاء
عبارة من اجتماع واجبات يكون على ترك كل واحد عقاب على حدة في فعل واحد وانتم لا تقولون بعقاب على تركها الا الاخير
فعل الاول او لم يفعل مع انه كيف يحكم الشارع بالوجوب [illegible] هذا الخيال الركيك سيما في اخبار لا تحصى على انه معلوم ان
الواجب ليس قسما برأسه بل داخل اما في العيني او التخييري او الكفائي او الموسع وكل واحد تعريفه وحكمه معلوم على انه ليس الاشكال في
صورة الترك والاكتفاء بالاخير لان الواجب شخص واحد يكون على تركه في الجملة عقاب انما الاشكال الفائق بالافراد واحدها
في الخارج فكل واحد واحد فعل المكلف موجود في الخارج مستقل بنفسه ومتميز عن الآخر موصوف عندكم بالوجوب على حدة هذا واجب
وذلك ايضا واجب آخر وهكذا كل شخص يوجد وجد شخص من الواجب فيتحقق اشخاص لا تحصى من الواجب كل واحد واحد واجب بدون
ان يفعل نية الوجوب مع عدم ظن موت اصلا بل مع ظن عدم الموت بل ربما يكون الظن المتاخم بل ربما يحصل العلم العادي
بعدم الموت الى الحدث في مثل الوضوء للنوم فان فرض غاية الاطمينان بالبقاء لما بعد الطهارة حتى ينام او يطأ الجارية
او الحامل مع انه بعد الدخول فحدث آخر وبقائه الى ان وجب عليه طهارة فالطهارة السابقة عندكم متصفة بالوجوب مع انه
احدث بعدها ولم يمكن على تركها لو ترك عقاب قطعا وبالجملة معنى التداخل يكون الواجب شخصا واحدا ليس الا ومعنى عدم التداخل
شخص واجب ثم شخص آخر ايضا واجب ثم شخص آخر ايضا كذلك وهكذا كل واحد واجب مستقل برأسه لا انه جزء الواجب ومع ذلك
يكون المكلف مخيرا في ايجاد واجب واحد او واجبات لا تحصى فيكون مخيرا بين فعل الواجب وتركه فيكون الواجب يجوز فعله وتركه

مع ان الواجب لا يجوز تركه وصرح الفقهاء باستحالة ان يكون المكلف مخيرا بين فعل الواجب وتركه وصرحوا بذلك في مسئلة
استظهار المستحاضة وغيرها مع انه في غاية الوضوح وجعلوا التفصي انها بعد الغسل يصير العبادة عليها واجبة لا يجوز لها تركها
ولم يقل بهذا التفصي في المقام بل قال بان وجوبها موسع وبالجملة يمكن التفصي بان المكلف بمجرد اختيار الطهارة تصير عليه
واجبة ولو ترك يكون معاقبا لكن لا يقولون بهذا كما لا يخفى مع انه ليس في قول الاخبار قطعا وحجتهم ان ظاهر الاخبار
الوجوب النفسي فان قلت الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل وهنا الفعل الاخير بدل قلت الفعل الاخير على تركه العقاب قطعا
على اي تقدير فهو واجب في نفسه فكيف يصير وجوبه بدل غيره او افضل الغير او لم يفعل كما لاخير كما انه فعل الاخير او لم يفعل يكون
بانفعله اولا واجبات ولم يخرج عن عهدتها فان قلت نظير ما ذكروه في الاحكام الشرعية كثير قلت ان كان مثل ما نحن فيه فالاشكال
وارد فيه ايضا والغرض دفع الاشكال بها لا ولا فائدة فيما ذكرت فان قلت هذا الاشكال وارد على القول بالوجوب للغير ايضا قلت
صرحوا بان الواجب لغيره لا يكون على تركه نفسه العقاب بل على ترك الغير كاجزاء الواجب فان العقاب ليس على ترك ذلك الجزء بل
على ترك الكل واحدا واحدا من الحروف في القراءة والاذكار وكل جزء جزء من الحركات والسكنات عقاب على حدة فان قلت اتصافها
بالوجوب من جهة انه ان مات بعد ما يكون آتيا بالمأمور به قلت اي ترك لم يكن عليه عقاب لعدم ظن الموت بل ويظن البقاء
فان قلت يكفي لاتصافها بالوجوب انه لو كان يحصل له القطع بالموت يكون تاركا يكون آثما وان لم يكن الآن بالترك آثما قلت
فعلى هذا يمكن فعل المستحب لقصد الوجوب بالنحو الذي ذكرت مثل صوم يوم الشك بفعله لقصد الوجوب بانه ان كان بحيث لو ان
اليوم من رمضان ويتحقق ذلك يكون على تركه العقاب مع انهم لا يقولون بانه ان نوى الوجوب بصومه باطل وان انكشف
انه كان من شهر رمضان فان قلت لعل المأمور به هو ايجاد الطبيعة المشتركة بين الافراد فالعقاب على ترك الطبيعة لا على ترك
الفرد قلت ان اراد الشارع ايجاد نفس الطبيعة فايجادها في فرد واحد يكفي بلا شك والايجاد مرة ثانية في فرد آخر لعدم دليل على المطلوبية
ثانيا وثالثا كما حقق في محله وان اوجب ايجادها في ضمن كل فرد فرد فالواجب واجبات فالتفصي بان تارك كل واحد عقاب البتة فان قلت
الواجب الموسع على تركه العقاب لو ترك في جميع الوقت قلت ان كان الموسع واجبا واحدا فبفعله مرة واحدة خرج عن عهدة
التكليف بل فعله ثانيا حرام اذا كان عبادة ولغوا اذا كان غيرها وعلى اي تقدير لا يكون واجبا ولا مطلوبا كما حقق في محله وان
كان متعددا يكون على ترك كل واحد عقاب على حدة لكونه واجبا على حدة كصلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء فان قلت
بعض الفقهاء ذكر في كفارة الحيض وغيرها ان المكلف اذا كرر منه الحرام الذي كل واحد يوجب الكفارة ان لم يكفر عقيب كل حرام يكون
عليه واجبا وان لم يكفر عقيب كل لم يكن عليه الا كفارة واحدة وهذا نظير ما نحن فيه قلت قد عرفت ان الاعتراض ليس بما ذكر من

الجميع من حيث المجموع مثلا حروف الحمد
في بسم الله لو ترك عمدا يكون معاقبا
بترك الصلوة وليس على ترك كل

ما نحن فيه

ما نحن فيه وانما ذكرته من باب المثال مع انه ان اراد ان الفعل الاخير يسقط العقاب الذي كان على ترك كل واحد من الافعال
الاول يمكن ان يكون له وجاهة في موضع يقبل الدليل وجوب الواجبات ذلك مع ذلك فيما نحن فيه لا يقولون بذلك لان منشأ
العقاب ان ظن الموت ومنشأ عدم العقاب هو التوسعة الناشئة عن ظن البقاء فليس في ترك الاول عقاب ابدا كما انه في
ترك الاخير عقاب مطلقا وما ذكرنا ظاهر الكلام في جميع الواجبات التي يقول بعض الفقهاء بالتداخل معللا بان الاسباب الشرعية من
قبيل المعرفات يجوز اجتماعها على مسبب واحد وفيه انه لا تأمل في جواز اجتماعها انما الكلام في تحقق الاجتماع مع ان الظاهر من تعدد
الاسباب تعدد مسبباتها ايضا الا ان يثبت خلافه ومع ذلك انما هو في موضع لم يلزم المفسدة التي اشرنا اليها فتأمل جدا
فان قيل ما تقول في وجوب حمل المطلق على المقيد لابد من التعارض بينهما حتى يجب الا فلا بل ولا يجوز عند الفقهاء لانه ابطال للدليل الشرعي
وهو الاطلاق من غير حجة ورخصة لان المطلق مع عدم المعارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الاطلاق فاذا لم يكن ما يعارضه و
يقاومه فلا معنى لتقييده لان المقتضي موجود والمانع مفقود وظهر فساد ما توهم بعض من عدم اشتراط التعارض و لا تأمل انه
لو ورد مثلا اعتق رقبة من غير تقييد بالمؤمنة كان مقتضاه تحقق الامتثال بعتق الرقبة الكافرة قطعا لان المكلف لم يكن مقيدا
بالايمان واذا ورد اعتق رقبة مؤمنة يكون مقتضاه عدم الامتثال بعتق الرقبة الكافرة لان المطلوب ليس عتق مطلق الرقبة
بل خصوص رقبة هي المؤمنة لا غير فلا يتحقق الامتثال بالكافرة لانها ليست مطلوبا عتقها فلا يكون معتقها آتيا بالمأمور به ثم نقول
هذا الوارد والمقيد معلوم انه تكليف كالمطلق فاما ان يكون عين التكليف المطلق المذكور مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم تقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ونعلم بالاجماع او غيره ان الظهار لا يوجب الا عتق رقبة واحدة لا تكرار في عتقها اصلا فلا مناص من هذا
وقوع التعارض بين الخبرين جزما لان مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة وتحقق الامتثال به ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتثال
فلا بد من حمل المطلق على المقيد لانه مقتضى الفهم العرفي ولان المقيد اقوى ولانه اخص من المطلق ولانه اذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بالمطلق ايضا
فيكون عملا بالدليلين معا لان الرقبة المؤمنة ايضا رقبة بخلاف العكس واما ان يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق فلا يجوز
حمل المطلق على المقيد لانه تكليف على حدة والمقيد ايضا تكليف على حدة وكل تكليف يكون مقتضاه باقيا على حاله فيجب عتق رقبتين
احديهما تكون مؤمنة البتة والاخرى تكون مخيرة بين المؤمنة وغيرها فيصح بالكافرة واما اذا لم نعلم كونه عين التكليف بالمطلق او
غيره فالاصل يقتضي بقاء كل تكليف على حقيقته وظاهره لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظاهر ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق رقبتين
بالنحو الذي ذكر واما اذا قلنا الاصل عدم زيادة التكليف حتى يثبت خلافه ولم يثبت لاحتمال اتحاد التكليفين فيصير مثل
عتق الظهار بعينه لكن الاحتمال خلاف الاصل والظاهر لان الاصل الحقيقة وارادة رقبة مؤمنة من رقبة مطلقة مجاز فتأمل

ليس

نعم اذا قلنا بان مفهوم الوصف حجة يمكن ان لا يتحقق التعارض مطلقا لان الكلام في قوة ان يقال اعتق رقبة ولا تعتق غير مؤمنة اذ ليس
بواجب عتق الرقبة الغير المؤمنة فتأمل فائدة الحكم الشرعي الثابت في الشرع السابق على شرعنا يكون الاصل بقاؤه الى زماننا الا
ان يثبت خلافه لان الرسول صلعم ما نسخ جميع الاحكام السابقة بل يعلم من الاخبار والاجماع بقاء كثير منها بل ربما حرم
بان هو الله ابراهيم ع وهو شرع آدم ع مثلا على ان نسخ الجميع لم يثبت وبهذا القدر ومن هذا يستدل الفقهاء باكثر ما
في الشرع السابق مع انه ربما يظهر حسنه الآن ايضا لانه تعالى ذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر ان حسنه ذاتي وانه كذلك
في جميع الشرايع وكذا الحال في القبح والذم فتأمل فائدة الفقهاء يقولون الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ومع
ذلك يقولون الجاهل ليس بمعذور الا في مواضع مخصوصة معروفة فربما يتوهم التنافي بين القولين وليس كذلك لان الاصل
براءة الذمة الى ان يحصل العلم بالتكليف اعم من ان يكون العلم به تفصيلا او اجمالا والاول ظاهر براءة الذمة فيه والثاني
فبان يعلم ان عليه ان يفعل واجبا او واجبات لا يعرفها او ان عليه ان يترك حراما او محرمات لا يعرفها فلا بد من بذل الجهد
في معرفة تلك الواجبات والمحرمات ايضا لان الواجب معناه انه ان ترك يكون معاقبا والحرام معناه ان فعل يكون معاقبا
على فعله فاذا قصر في المعرفة مع تمكنه من تحصيلها لم يخرج الواجب بمجرد هذا التقصير عن وجوبه وكذا الحرام عن حرمته مثلا
او قال المولى لعبده لا عاقبتك الآن تعلم تكليفي وهي انه فرض اعطاه طومارا وقال كلفتك بما في هذا الطومار من تكليفات
لو تركتها وخالفت لعاقبتك فعليك بفتح الطومار والعمل بما فيه فلا شك في ان هذا العبد عالم بانه مكلف بما في
الطومار ولا ينفعه تقصيره في فتح الطومار وتحصيل قراءة ما فيه ولا يجعله داخلا في عدم العلم بالتكليف لان العلم الاجمالي
بالتكليف لا عدم علم به كمن يعلم ان عليه قضاء فريضة من الخمس لم يعرفها بعينها ثم لو لم يتمكن من معرفة تلك التكليفات
ولم يتيسر له الامتثال بارتكاب الاحتمالات كما تيسر في قضاء الفريضة التي لم يعرفها بعينها وامثال ذلك القضاء ما تيسر
الامتثال باتيان الاحتمالات الى ان يعلم الاتيان فلا شك في سقوط التكليف ح وان الاصل براءة ذمته بمعنى انه لا يجب
عليه التوقف وغيره مما ذهب اليه الاخباريون وكذا لو لم يعلم التكليف اجمالا ولا تفصيلا فان الاصل براءة ذمته
بالمعنى المذكور اذا عرفت هذا فنقول من ضروريات دين الاسلام بحيث يعرفها كل خاص وعام من اهل الاسلام والخارج منه
ان في دين الاسلام واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة وكل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان الضرورة ان فيه من
الواجبات الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والزكوة والصوم والحج وغسل النجاسات من الثوب والبدن وغيرهما وغير ذلك
من ضروريات الدين والمذهب ايضا وورد في القرآن والاخبار المتواترة ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وتادى

يكفي

بالتكليف ح

بذلك الفقهاء

بذلك الفقهاء والعلماء والعرفاء في المنابر والمجالس وكل مكان بل غيرهم ايضا في جميع الاعصار والامصار بحيث انه
صار كالشمس في رابعة النهار واطلع عليه المخدرات في الاستار بل الاطفال الصغار بتعليم المعلمين في المكتب وغيره
وكذا الآباء والامهات بل لا تأمل في ان ذلك ايضا من ضروريات الدين وايضا يرى جميع امة الرسول انهم يلتزمون
بفعل الوضوء والغسل والتيمم والصلوة وغير ذلك حالا فحالا فرفع جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذورا في التقصير
بترك معرفة تفاصيل الامور التي نعلم وجوبها على الاجمال بل لا بد من بذل الجهد في تحصيل المعرفة بالادلة ان كان مجتهدا او الاخذ
من المجتهد ان كان عاميا بقدر الوسع الى ان يحصل المظنة للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة منه وللمقلد بانه ليس عند
مجتهده او ان يحصل العلم العادي بذلك ويكون بعد ذلك الاصل براءة الذمة بالمعنى المذكور وكذا الحال في اثناء التحصيل
فان قلت اصحاب الرسول والائمة عليهم السلم ورد فيهم ان الاصل براءة ذمتهم قلت لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم عالمين
بالتكليفات اجمالا وانهم حصلوا معرفة المجملات للمكلف بها على حسب ما تمكنوا او ما لم يتمكنوا كان الاصل براءة ذمتهم وكذا ما لم يعرفوا
انهم مكلفون به بعد تحصيل القدر الذي عرفوا تكليفهم به فان الاصل براءة ذمتهم فيه ايضا ثم اعلم ان ما ذكرنا ليس مختصا بالواجبات
والمحرمات بل لو اصدر منهم معاملة فاسدة جهلا منهم في فسادها فلا شك في كونها فاسدة قطعا لا تثمر اصلا ولا ينفعهم جهلهم
بالفساد وزعمهم الصحة ثم ليسوا بعاقبين في التصرف في مال الآخر مع رضا الصاحب الا ان يكون الرضا بشرط كون المعاملة
صحيحة وانه تصرف في مال الغير لا انه يتصرف في مال الصاحب مع انه ربما يقع في المحرم مثل الربا وغيره نعم لو اتفق ان المعاملة
صارت صحيحة مستجمعة لجميع شرائط الصحة تكون صحيحة لكن الحكم بالصحة انما يتمشى ويتحقق من المجتهد لان باب العلم بالاحكام
الشرعية مسدود كما حقق في محله لانه لا بد من اخبار الآحاد واصالة العدم او البقاء او براءة الذمة او كلام اللغوي والامارات
الحقيقة او المجاز او غير ذلك من الظنون كما اشار اليه في الفوائد مع ان العلمي في الفقه مثل الاجماع والاخبار المتواترة
لا يمكن العامي معرفته سيما في المتواتر للحاجة الى الظنون بحسب الدلالة والقطعي الدلالة غير موجود وعلى فرض الوجود لا يتمكن العامي من معرفة قطعيها
وبالجملة لا شبهة في ان العامي لا يمكنه معرفة الفقه من غير جهة التقليد ولذا لا يمكنه الحكم بفساد المعاملة اذا كان الفساد ضروريا و الا
فلا هذا حال معاملات الجاهل واما عباداته فاما ان تكون عبادته فاسدة عند جمهور الفقهاء او صحيحة عند بعضهم فاسدة عند بعضهم
او صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته فالاولى فاسدة عند الجميع وان اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون الآن
بالتكليفات الظاهرية لا الاحكام الواقعية كما حقق في محله والمراد من التكليفات الظاهرية ان الظاهر عند المجتهد انه حكم الله
الواقعي واما الثانية فلعلها ايضا تكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل بالصحة والقائل بالصحة انما يقول بالصحة

من جهة الا من جهة التقليد كما ذكرنا
في الفوائد وواضح ايضا نعم ضروري
الدين او المذهب يكون معرفته

لنفسه ولمن قلده ولذا الحكم بالفساد للقائل بالفساد ومن قلده ويحتمل ان يكون صحيحة عند القائل بالصحة فاسدة
عند القائل بالفساد ولكن لا ينفعه قول القائل بالصحة ما لم يقلده اذ لا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد عند القائل
بالفساد مع عدم التقليد اصلا واما ان التقليد لا بد ان يكون تقليد المجتهد الحي لا الميت فقد مر الكلام فيه واما الثالثة
فالمعروف من الاصحاب الفساد ايضا لان المدار في الفقه على الظنون كما عرفت والظن ليس بحجة ما لم يكن عليه دليل شرعي
كما حقق في محله وذكر في الفوائد وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وان العمل في الحقيقة على اليقين
لا الظن لانه في الطريق كما على شبهادة والعدالة وغيرها وليس في ذلك محل تامل لاحد من الفقهاء ولا يمكن ان يصير محل
تامل لاحد الا الغافل وقد ذكر في الفوائد ان الظن الذي يثبت كونه حجة ظن المجتهد والمقلد له وحقق ذلك في محله وايضا
ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وباصابة السنة وامثال ذلك وايضا ورد في الاخبار عدم الرجوع
الى غير الائمة عم وانه لا يجوز العمل بالراي والظنون وتقليد غير المعصوم عم سوى الفقهاء بل تقليد الفقهاء في الحقيقة
تقليد المعصوم عم لانهم انما يقلدونه بامره وتجويزه كما ذكر في الفوائد وغيرها وحقق في الكلام ان الحجة هو قول الله وقول
المعصوم عم ليس الا وايضا شغل ذمة الجاهل يقيني كما عرفت فلا بد من البراءة اليقينية لقولهم عم لا تنقض اليقين الا
بيقين مثله وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لان التكليف يستدعي الامتثال ولا يتحقق
الامتثال الا باتيان المطلوب كما هو هو او رخص الآمر بالاكتفاء بالظن بانه هو المطلوب فلا يعلم انه ممتثل وايضا الموافق للقواعد
العدلية ان المواخذة من جهة الفعل او الترك وكذا الثواب الذي بازاء الفعل او الترك انما هو بازائهما ومعلوم ان
الجاهل الذي اتفق مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفته له في الفعل والترك والتقليد والتقصير واحد
من دون تفاوت بمجرد اتفاق المطابقة والمخالفة ليس بفعلهما وبقصدهما وارادتهما لان كلا منهما قصد المطابقة وعدم
المخالفة ومحض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل او المخلد ان كان المطلوب من اصول الدين ومنشأ الثواب العظيم الذي
هو بازاء عمل المكلف ايضا النية شرط في صحة العبادة فاذا لم يعرف ان العبادة مطلوبة منه فكيف يعلم كيف ينوي انه
يفعلها لطاعة الله او قربة اليه مع انه لا يعلم انه اطاعة لله تعالى ومقرب اليه لانه لا يعلم ان هذا الشخص من الفعل الذي
هو الذي امر الله تعالى به واذا اعلم انه هو الذي امر الله تعالى به يكون عالما لا جاهلا والمفروض انه جاهل بذلك وان الظن انه
المطلوب منشأ بمجرد تقليد الآباء والامهات او باستحسان عقله وكيف ينوي التقرب مع انه لا يعلم انه تعالى راض بالتعويل على
التقليد او الاستحسان بل قد عرفت انه زجر تحصيل المعرفة وعدم جواز المسامحة والتقصير في المعرفة من المتواترات

المعرفة

المعرفة بضروري الدين عالم كالشيخ وغيره ذلك مما مر بل وتواتر انه لا يجوز الاعتماد على الراي والاستحسان وقول غير المعصوم عم
او من يأمر به المعصوم عم وايضا العبادات توقيفية موقوفة على النقل الاعلى اي ظن وعلى الاستحسان والتقليد من ليس بحجة و
اختار المحقق الاردبيلي ره ومن وافقه صحة عبادة الجاهل بشرط ان يطابق الواقع وان لم يطابق يكون فاسدة عنده ايضا
لعدم اتيانه بالمأمور به واذا طابقت يكون آتيا بالمأمور به لان المعرفة ليست جزء المأمور به ولا شرطا للصحة لعدم ثبوت
ذلك بل ثبوت العدم كما يظهر مما ورد في تيمم عمار وبعض الانصار وغير ذلك مما ذكرناه في الفوائد وذكرنا الجواب عنه ونقول هنا ان
اراد المقدس انه لا عقاب على الجاهل اصلا فقد عرفت انه ليس كل جاهل في التكليف مثل الاطفال فضلا عن النساء فضلا عن الرجال
يعلمون ان في الدين تكليفات بل يعلمون انه لا بد من معرفتها على ما اشرنا اليه بل من يدخل في الدين ايضا يجزم ان في الدين
شرايع وتكليفات بل كل دين كذلك وان اراد انه مواخذ في ترك التعلم الذي هو فريضة عليه لكن العبادة صحيحة ان طابقت
الواقع ففيه اولا انه قد عرفت عذر الفقهاء وثانيا ان اعتقاد الصحة من المقدس كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف انها صحيحة غاية
ما في الباب انه يزعم الصحة لا انه يعرفها من الشرع فان كان هذا الزعم كافيا للصحة عنده وحصول براءة ذمته فيلزم من هذا ان
يكون ما خالف الواقع ايضا صحيحة وبراءة ذمته لان زعم الصحة موجود فيما خالف الواقع ايضا من دون فرق عنده اصلا
بل ربما كان المخالفة للواقع عنده اوثق في كونها صحيحة مع انه لا بد من دليل على كون هذا الزعم كافيا لبراءة ذمته مع ان الادلة
تقتضي عدم الكفاية بل عدم جواز متابعة كل زعم او ظن او راي او استحسان او تقليد الا ما رضي الشارع وجعله حجة
على حسب ما عرفت وبالجملة ان بني الامر على ان المكلف لا بد من ان يعرف امتثاله وخروجه عن العهدة حتى يصير بري الذمة فقد
عرفت انه لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع وتميزها عن المخالفة للواقع بل يزعم ان الكل مطابق للواقع فزعمه لا يكون كافيا
لبراءة ذمته البتة مع ان الاولى ايضا محل وان اراد انه اذا قلد المجتهد الذي يقول بالصحة يكون صحيحا فيصير حينئذ عالما غير
جاهل ويخرج من المفروض مع انه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع من غيره والشرط من مجتهده انها صحيحة بشرط المطابقة ولا ينفع
التقليد ايضا وان بني على ان الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة الى معرفة المكلف ففيه ان امتثال الامر عرفا انما يتحقق
اذا علم الخروج واذا اعتقد انه لم يمتثل ولا بد الامتثال فلا شك في كونه عاصيا والحاصل انه لا بد من معرفة انه ممتثل ومطيع
حتى يقال عرفا انه ممتثل فتامل وكذا قولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي عدم نقض المكلف يقينه بالتكليف السابق
والاستصحاب ايضا يقتضي ذلك والفقهاء ايضا بنائهم على ذلك والمدار في الاعصار والامصار على ذلك وكذا سائر الادلة
السابقة يقتضي ذلك فلاحظ وتامل جدا هذا مع ان الفقهاء يقولون لا يكفي مجرد المطابقة وهم سمعوا ذلك فكيف يجازون

بالامتثال بل عندهم ان امتثال هذا وجب الفقهاء فمقتضى ذلك عدم الامتثال ان لم يكن مقامهم في الدين مع ان
الذي يقول بالكفاية يشترط تحقق المطابقة وعدم كفاية اعتقاد المطابقة فمن اين يدرون تحقق الشرط مع ان الاصل
عدم التحقق فتامل جدا وثالثا ان استدلاله بالاخبار لا يخلو عن غرابة لانها لو دلت على ما ذكره لدلت على مفاسد شنايع
مثل قول الرسول صلعم لعمار افلا صنعت هكذا اماره اذا جعل المدلول انك لو صنعت هكذا من غير اخذ من الشرع لكان
صحيحا ولم يكن عليك شيء فيلزم من ذلك ان لا يكون عليه عقاب بترك العلم الذي هو فريضة على كل مسلم وان يكون
الرجوع الى غير الشرع في العبادات التوقيفية جائزا فلم يكن وظيفة الشرع والرجوع الى غير الشرع لا يكون الا بالرجوع الى الراي
والاستحسان ومجرد الجهل والاختراع وامثال ذلك فيكون هذه الامور حجة ويلزم ايضا الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال
والاحتمال وعدم الحاجة الى قصد القربة مع ان فعل التيمم الصحيح من غير الاخذ من الشرع محال جزما لعدم طريق للعقل اليه
ولا غير العقل فكيف يقول له افلا صنعت المحال عقلا وبالجملة بملاحظة جميع ما ذكرت لا يبقى تامل في ان المراد الرسول صلعم الفعل
هكذا بالنحو الذي يمكن عقلا وشرعا وليس الا الاخذ من الشارع ومثل طهارة الانصاري اذ يظهر من الخبر انه فعل الغسل من غير
ورود الشرع به ولا يخفى انه ادخل في الدين وغير التطهير الشرعي وهو غير محل النزاع ومع ذلك مخصوص واقعة لا يجوز التمسك
به والاحتجاج لانه يلزم ان يكون التشريع والبدعة جائزا او راجحا ايضا موجبا لمدح وثناء من الله العظيم ومثل الامام الذي
سلم في الركعتين فقام فاضاف اليهما ركعة والمعصوم عم قال كنت اصوب فعلا فان قيامه واضافة الركعة ان كان بالاخذ
من القاعدة الشرعية فلا دخل له في المقام لانه كان مجتهدا فصوب عم اجتهاده وهو الظاهر من الخبر وان كان ذلك من غير الاخذ
من الشرع لا جرم يكون بمجرد الراي والاستحسان والاختراع فيكون المعصوم عم حكم بكون هذه الامور حجة حتى في العبادات
الموقوفة على النص بل يكون اقوى من الحجة الشرعية وهو انه اذا لم يعلم الصحة شرعا يجب الاحتياط وتحصيل براءة الذمة اليقينية و
الامتثال العرفي وغير ذلك مما ظهر من الادلة المذكورة المعلومة وهذا الاتيان الا بالاعادة كما فعل المأمون ويلزم ايضا عدم وجوب
طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتثال بمحض الجهل والخيال وغير ذلك مما مر من المفاسد وغيره ومثل انه كيف قام الى ركعة و
بني على انها عبادة شرعية ونوى القربة والامتثال على انه لم يظهر عليه من دليل شرعي او قاعدة شرعية ان الشارع طلبها منه
بل قام بمجرد الجهل وكيف يقول المعصوم عم اني بمجرد الاختراع قمت وصليت ركعة وبقصد القربة فعلت وبعض الرواة قال
له اني اخترعت دعاء فزبره المعصوم عم وقال دعني من اختراعك فكيف يقول في مثل هذه الفريضة كنت اصوب فعلا صلا
ومثل صحة حج من تجاوز عن الميقات جاهلا به فانه لا شك في ان المأمور لم يكن عالما بان الميقات ... الطاعة اصلا ولم يقصد

مخصوص

فزبره

القربة

القربة فهو مثل الجاهل بنجاسة ثوب المصلي وغيره مما تعلق بالعبادة اذ العبادة لا يصح بغير نيته فلا دخل له في المقام
وعلى تقدير التسليم فغاية ما في الباب ان الجاهل في هذا الموضع ايضا معذور او لا نزاع في انه في بعض المواضع يصير
الجاهل معذورا الا ان عبادة الجاهل مطلقا صحيحة هذا على تقدير صحة الخبر وكونه معمولا به ثم اعلم يا اخي ان الله تعالى ورسوله صلعم
والائمة عم قد اكثروا في ايجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصار في الاخذ من الشرع وغير ذلك مما اشرنا و
اكدوا غاية التاكيد وشددوا غاية التشديد وكي يصح عبادات الله تعالى واعمالهم ولا يزيد كثرة سيرهم زيادة البعد عن الطريق
فيضلوا ويهلكوا وتعلل الفقهاء كثيرا في كل عصر ومصر ومع ذلك نرى العوام سامحون في الدين اعمالهم وعبادات الله مخالفة
الشرع فكيف يجوز تسهيل ما شدد الله تعالى والح المعصوم عم ووقع التاكيد فيما اكدوا وتجرئة العوام وتقريرهم واستحالة عمل
ويمكن ان يقال لو اصل للعامي ظن قوي بكون ما فعله على وفق الشرع وما افتى به المفتي ووثق بظنه على حد تاتي منه قصد الامتثال
والقربة حين شروعه في الفعل وفعل قربة الى الله ثم عرض فعله على المجتهد فيرى انه صحيحة فعلم من هذه موافقة فعله للواقع وعلم
خطاب يحصل امتثاله والخروج عن العهدة به سيما اذا صرح المجتهد بالكفاية ويمكن ان يقال ايضا انه وان لم يخرج من العهدة
حال الاداء الا ان القضاء بفرض جديد ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقق المطابقة لان القضاء ايضا بفوت الفعل
والظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بانه فعله ويمكن ان يقال مثل هذا في الاعادة بان المعرفة شرط لثبوت
الامتثال والخروج عن العهدة فتامل في الادلة حتى تعرف الحال الان ما ذكر ايضا لا يخلو عن اشكال ومن العجائب ان
بعض الاخباريين يصرح بانه لا يجوز في المسائل الشرعية ان يستند الى غير نص المعصوم عم ولا يكتفي فيها بالاستناد الى الاجماع
وغيره من ادلة ويشنع على من يكتفي بها بانه ليس نص المعصوم عم فكيف يكتفي في الشرعيات بغير نص ومع ذلك يكتفي للعامي
الجاهل ان يستند الى رايه واستحسانه او يستند الى قول كل عامي فاسق او غير فاسق او غير ذلك مما ليس نص المعصوم عم ويرى
قول العامي الفاسق من اجماع جميع الفقهاء وان ظن الجاهل ورايه واستحسانه من ادلة المجتهدين والعجب من هذا استدلال
بعضهم على الصحة لعموم رفع عن امتي ما لا يعلمون وامثاله ولا يتفطن بان هذا التوهم لكان يقتضي ان يكون عبادات الفاسدة
كلها صحيحة شرعا واني رايت من الجهال من لا يعرف من الصلوة سوى القيام والقعود من دون طهارة ولا قراءة ولا سجود
ولا تشهد بل باعتقاده ان قيامه وقعوده لا حد له كما يريد يكون او لي يقول هذه صلوتنا واما صلوة العلماء والصلحاء
غير هذه ولا حاجة الى تعريف عبادات الجهال بل ربما كل احد وايضا يقتضي ان كل جاهل اعتقد في الدين حكما بمحض اختراعه
بل يكون دينه احكاما فاسدة وهو يعتقد شرعيتها بمحض جهله او تقليده الجهال ويخترع عبادات بكيفيات عجيبة كما نرى

يثبت

المجتهدين

جميع والسنة

ربما

ذلك في الف او بل في الرجال ايضا يكون صحيحة شرعية من جهة ان الرسول صلعم قال رفع او بل ربما اقتضى ذلك اي عبارات
اهل السنة وجهالهم وغيرهم يكون صحيحة حتى انه عندهم ان قتل الشيعة والسواد وسبي نسائهم واستحلال فروجهن من اقرب
القربات عند الله عز وجل فيلزم ان يكون صحيحة موجبة للثواب لا يكون فيها عقاب ولا اثم من الائمة مع انه تحقق امثال ذلك
من جهال الشيعة ايضا وربما يقتضي ايضا ان العوام لو تركوا جميع عباداتهم التي ما اخذوها من العقيدة لا يكونون آثمين بقول
الرسول صلعم رفع او لان مقتضى هذا انه لا اثم ولا مواخذة لا ان عباداتهم واحكامهم صحيحة شرعا فمقتضى الحديث جواز الترك
لا الصحة شرعا فان قالوا انهم جاهلون بانهم مكلفون سيما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة فلا شك في ان التكليف
عبارة عن اشتغال ذمتهم ولا شك في ان شغل الذمة يستدعي البراءة والخروج عن العهدة ولا يتحقق ذلك الا بالاتيان بما
كلفوا به فلا يمكن ذلك الا بمعرفته وبعد المعرفة يخرجون عن الجهل وعن محل النزاع والقول بان كل ما توهم يكون حجة
وكذا تقليد كل جاهل يكون حجة لا ينبغي ان يصدر عن عاقل فايدة اعلم ان الفقهاء يجرون في البدل الشرعي من
المبدل منه الشرعي احكام ذلك المبدل منه الشرعي الا ما يثبت خلاف ذلك من الشرع مثلا يحكمون في التيمم بوجوب
البدأة من الاعلى في المسح وترتيب اليدين بتقديم اليمنى على اليسار وغير ذلك وكذا وجوب الاخفات في التسبيح بدل
الحمد في الركعتين الاخيرتين وغير ذلك مما لا يحصى والظاهر انه لا يلائم من الفهم العرفي الا ترى ان مثل احد في الترتيب
ونحو في تتمة جميع [illegible] وتقواه وترتيبه وكونه من اهل المعرفة والفن بملاحظة ما ورتب العرف ومعاملاتهم
يظهر ذلك عليك بالجملة اي موضع تحقق الفهم العرفي يمكن الاستناد والاحتجاج واما كون الامر كذلك للمحل ويحتاج ثبوته
الى تامل تام ومرت في الفوايد اعتبار الفهم العرفي وكونه حجة فلاحظ وتامل فايدة اعلم ان المتعارف الآن ان العلماء
يستدلون على صحة العقود الخلافية بقوله تعالى اوفوا وقولهم المؤمنون عند شروطهم ولا يخلو عن اشكال اما قوله تعالى اوفوا
بالعقود فان بني على معناه اللغوي اي كل عهد متعلق باي نحو اخترعتم وتكلمتم واحد منكم يجب الوفاء به ويصير حكما شرعيا واخلا
في دين الرسول صلعم وشرعا من شرعه من غير حد وضبط وحصر فيه انه لا يخفى ما فيه من حزازة ظاهرة يلزم ان لا يكون المعاملات
والعقود على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة و
غيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة والمقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط شرعا في
المعاملات اصلا ورأسا وعدم الانحصار في كيفيته ونحو ذلك فان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع والنص وبقي الباقي لزم
التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد

العقود

الصحة

العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان ليشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت التداول والتعارف فاما
قولهم المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه اشكل ولذا صرح المحققون بانه محمول على الاستحباب وان كان بعضهم
يستدل به والظاهر انه غفلة منهم والغرض التأييد ومع هذا يشكل رفع اليد بالاستدلال بالآية لان المدار في تصحيح كثير
من المعاملات بل كل المعاملات عليه ويمكن ان يقال المراد العقود المتحققة الموجودة في ذلك الزمان وانه لا شك في
كون ماهية البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضبط في الفقه كان متحققا في ذلك الزمان ومتداولة معروفة فالاشكال
عند الفقيه انما هو في الحكم بصحتها شرعا وان اي شرط شرطيا للصحة ام لا فيتمسك في الحكم بصحتها بالآية وكذا العلم بان الصحة الآن
ثبتت من الدليل الشرعي اما فلان الامر بوجوب الوفاء فلو لم يكن صحيحة شرعية لما امر بوجوب الوفاء لانه ظاهر في الامضاء والتقرير اما عدم
الشرط اما لعموم الصحة والاطلاق لكن يشكل الاستدلال بها على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب
الوفاء بها الآن فيجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت وكذا لا يمكن الاستدلال بها على صحة
العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه او ليس شرعيا يتأتى للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي بنته الرضيعة خصوصا او مثله
لعدم تأتي تمتع بها ولا حتى يتأتى للولي الوفاء به والخروج عن عهدته واما الثمرات التي تكون فرع ثبوت الصحة ومتفرعة عليها مثل
حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها اصلا للزوم الدور مع انها ليست بيد الولي ولان الاحكام التكليفية حتى يقال
يجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية القهرية شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا ان كان حلالا فحلال
والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع من الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية
النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا وقد كتبنا لهذا رسالة مبسوطة ومما ذكر ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها في
نظايرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات
بل يشكل الاستدلال باية احل الله البيع ايضا للصبيان حيث قال وعزم الرابع ان الاحلال ايضا ظاهر في كونه بالنسبة
الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء فتامل جدا مع انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة فتامل فايدة الواجب
الذي له اجزاء اذا كان بعض اجزائه غير ممكن الحصول او حصوله في غاية المشقة بحيث يستلزم الحرج فهل يسقط وجوبه
بالمرة الا ان يدل دليل على وجوب الاتيان بالباقي مثل وضوء الاقطع وغيره مثل الاجماع او الاستصحاب او النص
على وجوبه او يجب الاتيان بالباقي الا ان يدل دليل على عدم وجوبه مثل الصلوة بالقياس الى الركعات وما تمكن من
الاجزاء وكذا الصوم وامثالها من الواجبات التي وقع الاجماع او دليل آخر على عدم مشروعية بعضها منفردا مطلقا او ظاهرا

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله صلعم الميسور لا يسقط بالمعسور

لا يترك كله

كثير من فقهائنا الثاني لقول النبي صلعم ما لا يدرك كله والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على
وجه القبول وعدم الطعن في السند اصلا ونقلت في الغوالي منه صلعم ومشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها و
يتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلها لو لم نقل كلها وظاهر بعضهم الاول
لان الواجب هو المجموع من حيث المجموع وما بقي ليس هو المجموع من حيث المجموع فلا وجه للحكم بوجوبه مع ان الاصل براءة الذمة
واما الاخبار فيطعن في سندها وربما يطعن في الدلالة بان البعض ليس من المامور به وكذا الكلام في الخبرين الاخيرين
ويحمل الكل على ما اذا كان المطلوب متعددا والمتعدد كل واحد واحد مطلوبا ولا شك ان الاحتياط في الثاني لو لم نقل
برجحانه بحسب الفتوى والظاهر عدم جريان هذه القاعدة في الاجزاء العقلية لاتحادها في الخارج وبساطتها وكون التعدد
في ظرف التحليل العقلي وكون وجود احدهما عين وجود الآخر وربما قيل بجريانها فيها ايضا في بعض المواد ولعله لا يخلو عن الاحتياط
فتامل فايدة الواو لا تفيد الترتيب على المشهور والاقوى كما حقق في محله وقيل بافادتها له وليس بشيء واما الترتيب
الذكري فربما قيل بافادة الترتيب شرعا ويجب الحكم الشرعي وربما نظروا الى ان الفاعل المختار لا يختار بغير مرجح فاذا كان
شارعا فالمرجح يكون شرعيا وفيه نظر ظاهر لانه لا بد من تقديم وتاخير على اي تقدير فاختيار صورة ربما يكون من جهة كونها احد
المخيرين والترجيح في الاختيار يكفي كونه بمرجح ما اي مرجح يكون ولا يتوقف على كونه حكما شرعيا مع ان طريقة مكالماته ومخاطباته
بطريقة العرف واللغة كما ذكر في الفوايد واهل العرف لا يفهمون ذلك كما ان اللغة ايضا لا تقتضي ذلك وكيف يكتفي في
الايصال والابلاغ والبيان واتمام الحجة عليهم بما ذكر مع انه شيء لا يعرفه العلماء والبلغاء وكيف عامة المكلفين نعم ورد في خبر
واحد من الاخبار المعتبرة المفتى بمضمونها الحجة عند الاصحاب انهم قالوا ابدأوا بما بدأ الله تعالى تشريفا الى ما بدأ به في القران و
ان ورد ذلك في مواضع خاصة مثل الوضوء والصفا والمروة على ما هو ببالي وغير ذلك الا انه تحقق ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص المحل فظهر من هذا ان القاعدة في الترتيب الذكري الذي في القران ان يترتب بحسب الحكم الشرعي ويؤيده ان في القران
اشارات للاذكياء الحذاق فتامل فايدة قد ذكرنا في الفوايد ان العبادات توقيفية لعدم معرفة ماهيتها الا من قبل
الشارع او فعله وذكرنا ايضا انها اذا كان ذكر اجزائها لا يكون الالفاظ الدالة على الاجزاء توقيفيا بل يرجع فيها الى
العرف واللغة لعدم الاحتمال فيها وعدم الجهل بمعانيها وانصراف الذهن منها الى معانيها وفهمهم منها فعلى هذا لو كانت
التكليف بعبادة اولا وبالذات تكليفا وخطابا بالاتيان باجزائها لا يكون فيها اجمال كلما فهم من الاجزاء بحسب العرف
يكون مكلفا به والاصل عدم زيادة جزء او شرط الا ان يثبت ويكون حال هذه العبادات حال المعاملات كما قال صاحب المدارك

فيها

وان كان الفاعل هو الشارع اذ لا يلزم ان يكون كل مرجح فيه مرجح شرعي يكون حكما شرعيا

هذا المعنى

هذا المعنى في الوضوء بان الله تعالى امر بغسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين كيف كان الغسل والمسح
فلا اجمال اصلا فما ثبت من دليل اعتباره مثل الترتيب والموالاة والنية وغير ذلك نقول به وما لم يثبت فالاصل
عدمه ولا حاجة الى بيان فعلي او قولي كما هو الحال في العبادات لكن غير خفي ان سورة المائدة آخر سورة القران نزولا
والوضوء كان في اول الشريعة واجبا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من هذه وليست بيان الماهية لانهم كانوا في ذلك
الزمان يعرفونها ولان البيان لا بد ان يكون وافيا محيطا بجميع المبين والآية ليست كذلك قطعا فتامل فايدة
لا تامل لاحد من الفقهاء في ان شغل الذمة اذا كان يقينيا فلا بد من البراءة اليقينية وادلته متعددة تامة كما ذكرناها
في الفوايد نعم ربما يكتفون في تحصيل البراءة بالظن الاجتهادي الحاصل بجميع شرائط الاجتهاد بناء على حصول اليقين
عنه لان المجتهد يجعله صغرى وهي يقينية وجدانية يقول هذا ما حصل به ظني وكل كبرى يقينية وهو ان كل ما حصل به ظني
فهو حكم الله يقينا في حقي وحق مقلدي وقد اثبتنا الكبرى في الفوايد فالنتيجة يقينية وربما تمسك بعضهم باصل البراءة
لا لانه محصل اليقين بالبراءة بل لانه لا يحصل اليقين باشتغال الذمة بالعفو بالاصل بناء على ان القدر الذي ثبت اشتغال
الذمة به يقينا هو الذي ثبت من الاجماع والنص والزيد من ذلك لم يثبت اشتغال الذمة اصلا والاصل براءة الذمة فالقدر
الذي تيقن باشتغال الذمة به يحكمون بوجوب تحصيل البراءة اليقينية لو القدر الذي لا يحكمون بتحصيل البراءة له يحكمون بعدم اشتغال
الذمة به اصلا اما بناء على ان التكليف بتلك العبادة ثبت اولا بالذات بالامر باجزائها مفصلة كما نقلنا في الفايدة السابقة
او لانهم يقولون بجريان اصل البراءة في الماهية المجملة ايضا اذا ثبت قدر منها بالاجماع او النص لانه لا يتحقق التكليف بالمجمل
اصلا بل التكليف انما يكون بالمبين خاصة كما هم في الفوايد وذكرنا انه خلاف ما ذهب اليه الاكثر وذكرنا دليل الاكثر ومن هذا توهم
بعض ان القاعدة المذكورة وهي ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية مسلمة عند الكل وليس كما توهم كما لا يخفى على المطلع
المتامل فايدة فرق بين الاحتياط عند المجتهدين ووجوب تحصيل البراءة اليقينية لان الاحتياط عندهم من المستحبات وانه
انما يكون لو احصل ظن اجتهادي بكفاية شيء الا ان الاولى شيء آخر مثلا ان ترجح عندهم ان التخيير في الركعتين الاولتين مثلا
يكفي وصحيح الا ان بعض الفقهاء يقولون بعدم جواز التعويل عليه فيهما او ظهر ذلك من بعض الاخبار وان كان الاظهر عندهم
الكفاية يحكمون بحسن الاحتياط باعادة تلك الصلوة وايضا الاصل براءة الذمة عن تكليف حتى يثبت بدليل تام شرعي لكن ربما يرد
ان بعض الادلة ان قضيته يقتضي تكليفا او ظهر منه دليل احتمال تكليف او الدليل الدال على التكليف معارض بابقائه
يحكمون بحسن الاحتياط بارتكاب ذلك التكليف وقس على ذلك والاحتياط يحكم به العقل وورد به النقل مثل قولهم احتط لدينك

كما نقلناه

ليست

بما شئت وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وكون الامر للاستحباب من جهة تعارض الاخبار والادلة وحقق
في محله نعم الاخباريون يحكمون بوجوب الاحتياط في بعض المواضع كما اشرنا في الفوايد والمجتهدون ربما يقولون
بحجب الاحتياط لكن مرادهم في الموضع الذي لم يتحقق ظن اجتهادي مستجمع لشرايط الاجتهادية وربما يقولون
في الموضع الذي وقع الاجماع على وجوبه مثل ركعات الاحتياط في الشك في [illegible] الصلوة وليس هذا على
قاعدتهم لانه واجب بالاحتياط لا لانه يفعل احتياطا ونظيره الى ان في سابقه فايدة الامر لا يدل على الفور ولا على
التراخي كما لا يدل على الوقت اجماعا على ان المطلوب فوري فبفوات الفور يفوت المطلوب ولا يمكن التمسك بقولهم ع
الميسور لا يسقط بالمعسور وغيره كما عرفت نعم ان ظهر من الدليل ان الفور مطلوب زايد على نفس الطبيعة فبفواته لا يفوت
مطلوبية الطبيعة وان احتمل الامرين فالاصل عدم تعدد المطلوب والاحوط البناء على التعدد وكذا الكلام في الوقت
ولذا اخترنا ان القضاء بفرض جديد كما اختاره المحققون منا لا انه تابع للاداء ولكن قد عرفت ان هذا فيما اذا ظهر كون
المطلق مقيدا بالوقت واما اذا ظهر كون الوقت زيادة مطلقا فالحق مع من يقول بان القضاء تابع للاداء واما اذا احتمل
الامرين فقد عرفت حاله ثم انه على اي تقدير سواء قلنا ان القضاء بفرض جديد او تابع للاداء لا بد من تحقق الفوت حتى يتحقق
فوت اصلا بوجه من الوجوه يكون الواجب قضاء جديدا ابتدائيا كصلوة الظهر وغيرها في اول وقتها فانها ليست بقضاء بالنسبة
اليه لعدم تحقق الوقت وربما يفرقون بين شرايط التكليف مثل دخول الوقت والبلوغ والعقل وموانع تحقق المكلف به
في الخارج مثل النوم والنسيان وغيرهما من اسباب عدم التمكن والقدرة والفرق بين المقامين خفي في بعض المقامات
مثل عدم التمكن من الطهور بل هو مانع من تحقق المطلوب في الخارج فيتحقق الفوت من جهته ويتحقق وجوب القضاء [illegible]
من عموم ما دل على وجوب قضاء ما فات من الصلوة او ان التمكن من شرايط التكليف كالوقت وما ماثله فلا يتحقق
فوت حتى يقول بوجوب القضاء من العموم المذكورة ويظهر من كلام بعض الفقهاء قوله بالاول ومن بعض آخر قوله بالثاني
ولعل الاول اظهر كما لا يخفى على المتدبر ومثل الحيض لا يعلم انه مانع والشارع اسقط وجوب القضاء منها في خصوص الصلوة
تفضلا او عدمه شرط واوجب قضاء الصوم وسماه قضاء للمشاكلة فانه بالنسبة الى الصوم مانع جزما والاثر في هذا بعد ثبوت
القضاء في الصوم نصا واجماعا دون الصلوة الا اذا ادركت من الوقت طاهرة باول من مقدار الصلوة وما يتوقف عليه لكن
المط انه لا اشكال فيه ايضا وانه يعتبر في وجوب القضاء ادراك مقدار الصلوة وما يتوقف عليه طاهرة حتى لا يكون قضاء حال الحيض
ويكون قضاء حال الطهر فيدخل في العموم فتامل جدا ومع ذلك ورود الاخبار في هذا الباب وليس المقام مقام تحقيقه فايدة

فاذا ما

قد ذكرنا في الفوايد ان القياس المنصوصة العلة حجة مطلقا لفهم العرف وكون البناء في الاخبار على محاورات
العرف وتفاهمهم فقال بعض المحققين بحجية ما هو بمنزلته مثل الحكم بعدم الاعتناء بحال كثرة الشك في
الوضوء وغيره من الواجبات بسبب ورود عنهم ع في حكم كثير الشك في الصلوة لا تعودوا الخبيث من انفسكم فتطمعوه
بنقض الصلوة فان الشيطان خبيث معتاد لما عود وهذا وامثال ذلك والحق انه حجة اذا كان بحيث يفهمه اهل العرف
او يكون المناط منقحا والا فلا واما اذا لم يصل الى هذا الحد فهو يصلح للتاييد دليل شرعي وتقويته وترجيحه اذا افاد ظنا
والفقهاء ره ربما يجعلون القياس المفيد للظن مؤيدا ايضا وان اتفقوا على عدم حجيته وحرمة العمل به بان يكون دليل
الحكم ومستنده فايدة المستثنى الواقع عقيب الجمل المتعددة وكذا الخاص المخصص عقيب عمومات متعددة و
كذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد منها صالحا للرجوع الى الجميع كما هو صالح للرجوع الى خصوص الاخير
ولا قرينة معينة فالاخير مقيد ومخصص اجماعا وجزما لحصول الفهم قطعا واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه
على الحقيقة والاطلاق والعموم حتى يثبت خلافه وباحتمال الرجوع لا يثبت وربما ادعي الوضع للرجوع الى الاخير خاصة و
هو بعيد كما ادعي بعض الوضع للرجوع الى الجميع فهو ايضا بعيد لان الظاهر عدم تحقق وضع في خصوص المقام بل هو من جملة مقامات
الاستعمال فلا يكون موضوعا للكل واحد من الامرين بعنوان اشتراك اللفظ كما قال البعض و لا بعنوان اشتراك المعنى
اعم من ان يكون وضعه عاما والموضوع له خاصا او وضعه عاما والموضوع له ايضا عاما كما قال البعض وقال بعض المحققين
من المتاخرين انه يحتمل الرجوع الى الجميع قطعا لعدم ثبوت الوضع بخصوص الاخيرة ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لغير الخاص
ويحصل الشك في انه المراد ايضا ويرتفع الفهم والاصل عدم تعلق الحكم به ايضا واصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على
اعتبارها حجيتها بحيث ينفع مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون ارادته بالنسبة الى العالم
بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فان كان العمومات المتقدمة مقتضاها نفي الحكم والتكليف فهذا الذي احتمل و
فهو فارح ومحقق هذا ان الالفاظ تنصرف الى الافراد والمتبادرة خاصة كما ذكر في بعض الفوايد واعلم الاقوى
ظهر وجهه والعمومات التي لا تامل في رجوعها الى المتبادرة وغير المتبادرة جميعا فعدم التامل انما هو لما ذكرنا
ما من ان يكون او العلة الظاهرة كما لا ربا كرام المؤمن فتامل فايدة تقليد المجتهد انما يجوز ويصح شرعا في الاحكام الشرعية
الفرعية وموضوعاتها التي هي العبادات التوقيفية لا موضوعاتها التي هي في غير تلك بل من الشرع بالدليل الذي ذكرناه في الفوايد
بل هو ادلة متعددة ويبقى الباقي تحت المنع واوله المنع ايضا ما ذكرنا في الفوايد بل ذكرنا ايضا في مسئلة عدم معذورية

الجاهل في الفوايد عدم جواز التقليد في اصول الدين مع ان الآيات والاخبار واردة في المنع من التقليد فيه
بالخصوص والاجماع ايضا واقع على ذلك من الشيعة كما نقلوا ونقلوا الخلاف من اهل السنة بل معظم اهل السنة على جواز
التقليد ووافقهم شاذ من متاخري الشيعة مع ان المطلقين يامون على الظنون فكيف يصح الاكتفاء عليها فيه مع ان الخطا
فيه يوجب الخلود في النار والقتل والاسر والبيع والتملك وامثال ذلك في هذه الدار مع ان الكفار حصل لهم الظن
بل ربما يكون اقوى مما حصل من المسلمين واشتراط مطابقة ظنهم للواقع غلط واضح لانه ان اريد انه لا بد من ان يحصل
لهم العلم بالمطابقة فهذا ليس في كونه ظنا وان اريد الظن بذلك فالظن كان حاصلا لهم وان اريد يجب نفس الامر لانه
يحصل لهم العلم او الظن بذلك فهذا التكليف بالا يطاق وان اردت ان المعتبر في تحقق الايمان هو تحقق المطابقة فان
تحققت يكون مؤمنا والا لا يكون مؤمنا فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد وعدم اعتبار التقليد وان اللازم
تحصيل الجزم بالمطابقة وبالجملة عدم جواز التقليد ودليله في غاية المتانة والوضوح كما عرفت مما ذكرنا هنا وما ذكرنا في الفوايد
ومن هذا ظهر عدم جواز الاعتماد على الظن في اصول الدين من غير جهة التقليد ايضا كما يعرف من بعض العلماء من الاعتماد على
اخبار الآحاد او ظواهر الآيات وان جماعة الصوفية من الاستناد الى التخمينات والخيالات والشعريات بل ظهر الفساد
بل غاية الفساد في اصول الدين للاتكال على الظن والتخمين ومتابعتها لا يخفى على من له ادنى تامل حجة المجوز للتقليد ان
الذي ظهر من الاخبار ان الرسول ص كان يكتفي بمجرد الشهادتين وغيرهما مما يعتبر في اصول الدين من غير مطالبة بيان
للدليل وهذه الحجة مع قطع النظر عن عدم ارتباطها بالمقام لان مجرد القول غير حصول الظن سخيفة من وجوه الاول ان الادلة
الدالة على عدم الجواز منها يقيني عقلي ومنها نقلي يقيني كما عرفت والظن لا يعارض اليقين والنقل لا يقاوم العقل والثاني
انها لو تمت لزم عدم اعتبار الظن ايضا ولم يقل به احد بل يلزم كون الاسلام والايمان هو الاظهار فقط وان كان المظهر
شاكا بل وان كان ظانا حقيقة خلاف [illegible] كان جايزا ايضا ولذا كان الرسول ص يكتفي من المنافقين ايضا باظهارهم
من دون تفاوت بينهم وبين غيرهم في الاكتفاء الذي ذكرت فان اردت من الاسلام الاسلام الظاهري فلا تامل لاحد
في انه يكفي مجرد الاظهار له وان كان معتقدا بعنوان الجزم ببطلان ما اظهر فضلا عن الشك فضلا عن الظن بالحقيقة فلا يدل
على اعتبار الظن والتقليد اصلا وان اردت انه بمجرد الاظهار كان يحكم بالاسلام الواقعي والايمان الباطني فلا م ذلك
بل الذي ظهر خلاف كما هو ظاهر والثاني تنزلنا فظهور ذلك من الاخبار المتواترة ممنوع والثالث غايته ما يحصل على تقدير
التنزل هو الظن والظهور والاستناد الى ذلك يوجب الدور او التسلسل لان الكلام في الاكتفاء بالظن وعلى تقدير التنزل ر

تسليم

تسليم دعوى العلم مما ذكرتم فلا شك في معارضته لما ذكرناه من الادلة فعلى تقدير التسليم التقاوم فالرجحان من
اين ولو سلمنا الرجحان فكونه بحيث يورث اليقين من اين والظن قد عرفت حاله وان سلمنا كونه متاخما للعلم والرابع
ان دليل النبوة هو المعجزة واطلاع الحاضرين عليها في غاية السهولة بل كانوا العلم بها سابقا البتة والقدر الذي كانوا مكلفين
به من اصول الدين كان علمهم به من قول الرسول ص ايضا كذلك وهذا يكفي لكونه دليلا قطعيا وتقليد الرسول ص بعد ثبوت رسالته
برهان لا تقليد مما يتوقف ثبوت النبوة منها على العلم بوجود الله تعالى وعموم علمه وقدرته وحكمته لانا نقول من العلماء من
يقول بعدم التوقف وعلى تقدير التوقف نقول لا شك في انهم كانوا عالمين بالامور المذكورة غير متاملين فيها اصلا ولذا بمجرد
ثبوت المعجزة كانوا يجزمون وما كانوا يناقشون ولا ناقش احد منهم واحد من الانبياء في شيء منها اصلا انما لكونها من
الفطريات على ما قال جمع من العلماء وهو الظاهر كما لا يخفى على المتدبر وظهر ايضا من الخبر الوارد عن الصادق ع كل مولود
البحر او لكون مقدماتها في غاية السهولة كما قال آخرون او لان ذلك حصل لهم بالدليل كما هو محتمل فتامل فظهر حقية ما عليه
الشيعة وبطلان ما هو المعروف عند السنة نعم الشيخ ره يقول بان المقلد وان كان آثما في تقليده الا انه مؤمن واقعا ان ما
طابق اعتقاده الواقع محتجا بالحجة المذكورة عن اهل السنة في جواز التقليد وفيه انه ان تم فظاهرهم الجواز وعدم الاثم ايضا وان
بني على ان الدليل اليقيني يصرف عن الظاهر فيمكن ان يحمل على الاسلام الظاهري لا الواقعي من جهة كونهم اثمين قطعا وحملة للاثر
للفراغ بالنسبة الى المجتهد والعاملة متحققة وان لم يكونوا مؤمنين في الواقع واما الثواب والعقاب والجنة والنار فهو امر آخر
والوجه بالنسبة اليهم موجود ومتحقق يقينا او غاية ما يكون انهم مرجون لامر الله وليس بمجبر لكن قطعا واجماعا ولا كافر
جزما واتفاقا بل هم من المسلمين يقينا ووفاقا ويعاملون معاملة المؤمنين بلا تامل فتامل جدا وهو ما ذكر ظهر وجه عدم تجويز المجتهدين
ان يقلد المجتهد مجتهدا آخر نعم يجوز له في مقام تعويله على الظنون والامارات [illegible] التحري وتحصيل الاقوى لا من نوع ظن
وامارة فهذا التقليد في الحقيقة اجتهاد وظهر ايضا وجه عدم جواز [illegible] التقليد في الموضوعات كما يفعله بعض من يدعي الاجتهاد من
الاما تقليده في الموضوعات ايضا غفلة منه او قصور مثلا يقول فلان عندي عادل فصلوا خلفه واقبلوا قوله وشهادته
او يقول فلان مات فاقتسموا ارثه او تزوجوا زوجته الى غير ذلك من امثال ما ذكر نعم ان كان عادلا يخبر بعنوان العلم و
اليقين يكون شاهدا واحدا تعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد اجتماع جميع شرايط القبول ومنها ان يكون مستند
علمه الحس لا الحدس كما هو المشهور عند الفقهاء نعم يعتبر تقليده في مقام اعتبار الظن والتخمين ولذا يجوزون التقليد في
معرفة القبلة بعد العجز عن العلم والامارات القوية فيجوز حينئذ ان يقلد المجتهد العامي فضلا عن المجتهد والعامي ~~العامي مثلا~~

عن المجتهد بل ربما لا يجوز تقليد العامي دون المجتهد اذا كان العامي اعلم والظن الحاصل من قوله اقوى فهذا التقليد
ايضا يرجع الى الاجتهاد ولانه تقليد اصطلاحي كما سابقة فايدة قد ورد في الاخبار ان الشيعة كانوا يقولون في
الحديث الذي وافق التقية اعطاك من جراب النوره وقيل المراد تشبيه المعصوم بالعطار وكانوا يبيعون
بجنس العطارين بالجراب وكان النوره ايضا يبيعون جرابا فاذا اعطى التقية قالوا اعطاك من جراب ما
لا يوكل ولا يكل القمل والفايدة رفع القاذورات وامثالها وقيل ان النقباء لما خرجوا في والفراز من بني امية في
الخراسان واظهروا الدعوة لبني عباس بعثوا الى ابراهيم الامام منهم فقبل الخلافة فقعل وهو في المدينة وكانت سائر
البلدان في تحت سلطنة بني امية وحكمهم سوى خراسان اذ ظهر فيها النقباء كانوا يتكلمون ويحاربون ولما اطلع مروان
بقبول ابراهيم الخلافة اخذوه وحبسوه وقتلوه ووضعوا جراب النورة على حلقه فخنقوه فصار ضرب المثل بالنسبة
الى من ترك التقية وتاركها وكان هذا الكلام من الشيعة اشارة الى هذه الحكاية ومثلا ما خوذا منها فايدة بقول
المعصوم عم ان الامر كذا او نرى في الخارج انه ليس كذلك والظاهر ان المراد في الغالب كما اذا كان واقعا يكون كذا لانهم لم يخرجوا عن
طريقة المحاورات العرفية لانهم منزهون عن الخطاء فمرادهم ما هو المتعارف بل بنا الفقه على ذلك مثلا قالوا دم الحيض
اسود ودم الاستحاضة اصفر والمنى دافق مع الشهوة والوجه من قصاص شعر الراس الى الذقن الى غير ذلك مما لا يحصى
او ان الحكم في الغالب كذلك فالظاهر مجاز او تشبيه مثل الطواف بالبيت صلوة الفقاع خمر وتارك الصلوة كافر والناصب
من غضب لكم العداوة مما لا يحصى والمراد المبالغة في الحكم الشرعي اما في الجملة فمجمل او عموما فعام او في احكام الشايعة
ان كان لها احكام شايعة والافعام او مجمل على الاقوال التي اشرنا اليها في الفوايد الحايرية ووجهها ذكرنا من ان المطلق
ينصرف الى الافراد الشايعة والغالبة من ان الائمة كانوا يتكلمون على طريق المحاورات العرفية كما حقق في محله واهل العرف
يتحاورون كذلك مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة والاصل عدم النقل مع انه لو كان منقولا لشاع وذاع لان النقل
لغرض التفاهم ولم يشيع اصلا بل الفقهاء طريقتهم البناء على المجازات الشايعة فالشايع خلاف ذلك مع ان في ثبوت
الحقيقة الشرعية خلاف مع ان القائل بالثبوت انما يقول به فيما هو عند اصطلاح المتشرعة حقيقة شرعية في المعنى الشرعي
ومنقول من اللغة اليه قائلا بان النقل والحقيقة من الشرع لا فيما ليس كذلك بل هو عند المتشرعة فلا على ذلك فعلى فرض ان
يكون الشارع نقل لكنه لم يطلع عليه اصحابه او اغلب اصحابه لا ينفع قطعا لان غير المطلع مبني على اللغة والعرف فيكون مراد
الشارع منه هو الذي يفهم بلا شك ومن اين يدرى ان الراوي اطلع عليه لامع ان الاصل عدم الاطلاع وبقاء ما كان على

كان

كان ثم انه ربما يكون المراد مما ذكره المعصوم عم انه كذا انه كذا شرعا ولا يجرى هذا الا فيما هو وظيفة الشارع مثل
الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية وموضوع الاحكام اذا كان عبادة توقيفية ولا يجرى في غير ذلك قطعا لانه يستلزم
الكذب الا ان يكون المراد الغالب او المجاز على حسب العرف وصاحب المدارك توهم اتحاد ما يكون المراد الغالب مع ما هو المراد
منه شرعا ووقع منه الاشتباه وعدم الفرق بينهما في خصوص الحيض والاستحاضة واعترض على الفقهاء من جهة الاشتباه
المذكور وغير الطريقة من اول كتاب الحيض والاستحاضة الى منتهاهما عن طريقة الفقهاء رحمهم وتبعه غيره من المحققين ايضا في غفلة
وان كان في بحث المنى وافقوا القوم كما لا يخفى على المطلع المتامل ثم لا يخفى انه ربما كان المراد منه شرعا هو الغالب اذا كان القاعدة
الشرعية فيكون قاعدة شرعية مستنبطة من القاعدة الشرعية كما عرفت سابقا فايدة فرق بين مقام ثبوت التكليف
ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت اذ يجوز التكليف على المجتهد والمقلد له بعد استفراغ وسع المجتهد في الاجتهاد والمقلد
في التقليد لما عرفت من ان الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف ويتم الحجة وانه لم يتم الحجة لم يكن مؤاخذة اصلا وقبح
في الارتكاب والترك مطلقا نعم الاحتياط معتبر في مقام ترك الاستقصاء عند السؤال كما عرفت ولكن في الحقيقة ليس المثبت
هو ان قال بل المحكم الاصل من ترك الاستقصاء ح وقد عرفت ان من ليس بمجتهد ولا مقلد ليس بمعذور لعدم معذورية
الجاهل بل عليه تقليد المجتهد ان امكن والا فعليه الاحتياط مهما تيسر وان امكنه التقليد ولم يقلد يكون مقصرا ومع ذلك عليه
الاحتياط مهما امكنه وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يكونان في نظريات الدين والمذهب لا ضروريا تهما وان الضروريات
لا فرق فيها بين المجتهد والمقلد واما مقام الخروج عن عهدة التكليف فقد عرفت ايضا ان الذمة اذا صارت مشغولة فلا بد من
اليقين وتحصيل البراءة للاجماع والاخبار مثل قولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وغيره ولما يظهر من تتبع تضاعيف الاخبار
الواردة في مقام تحقق الامتثال والخروج عن العهدة انه بمجرد الشك في الفعل لا يكون ممتثلا بل الظن ايضا الا في مواضع مخصوصة
وايضا ثبت من العقل والنقل والآيات القرانية والاخبار المتواترة والاجماع من جميع المسلمين بل الملّيين وجوب
الطاعة الشارع بل كل امر ونهي منه يقتضي وجوب الطاعة ومعلوم ان الاطاعة من موضوعات الاحكام التي يرجع فيها الى العرف
واللغة ومعلوم ان معناهما هو الاتيان بالمأمور به فلا يكفي احتمال الاتيان ولا الظن به لان الظن بالاتيان غير نفس الاتيان
والاتيان هو الايجاد واقعا فعلى هذا لا يكفي الشك بالبراءة ولا الظن الا ان يكون الشارع يرضى بهما ويثبت منه ذلك
ومما ذكرنا علم انه ان تيقن احد بان عليه فريضة فايتة ولا يعلمها بخصوصها انها الظهر او الصبح او يعلم ان عليه فريضة
ولم يعلم انها فايتة او حاضرة مثل انه لا يدرى انها الظهر او صلوة الزلزلة يجب عليه ان ياتي بهما جميعا حتى يتحقق الامتثال

ولا يتوهم احد ان الاتيان بالثانية زيادة في الدين لان الواجب عليه كل واحد لا فيكون تشريعا لان التشريع
هو ادخال ما ليس في الدين فيه عمدا او تقصيرا الا من جهة تحصيل البراءة الشرعية واللازم جهة الاحتياط او لو كان يعلم انه في
الدين فلا معنى لكونه احتياطا بل يكون واجبا بالاصالة ولو لم يعلم فلا يتأتى في الاحتياط على ان الكلام مع ان الاحتياط
يتوهم مع ان الاحتياط ثابت عقلا ونقلا واجماعا وكذا الحال في مقدمة الواجب على انا نقول الثانية في هذا المقام
في الدين على الجزم واليقين لما عرفت من البراهين ولما في كتب الاصول في مقدمة الواجب في الاحتياط ومما ذكرنا علم
ايضا ان المكلف في يوم الجمعة مثلا يعلم يقينا انه لم يخرج من التكليف ولم يصر مثل الاطفال والمجانين بل عليه اما الظهر او الجمعة
عند اجتماع شرائطها سوى المنصوب من قبل الامام عم وعلمه بذلك من جهة ضرورى الدين لا من جهة الاجتهاد او التقليد او غيرهما من
الظنون او العلم النظري نعم تعيين كونها الظهر او الجمعة من نظريات الدين بل من معضلاته عند المطلعين الخبيرين وان كان
عند الجاهلين الغافلين انها ليست كذلك وكيف كان لا شك في كونها من النظريات لا الضروريات فالمجتهد ان لم يرجح
احديهما ويكون متوقفا متحيرا الا جرم يكون عليه الاتيان بهما جميعا باجماع جميع العلماء لما عرفت وكذا الحال في مقلده وكذا
الحال فيمن لم يجتهد ولم يقلد بل عرفت انه ان حصل له ظن بتعيين احديهما لا ينفعه اصلا لعدم حجية ظنه بل وحرمة العمل به لما
عرفت من ان العمل بالظن حرام اجماعا للادلة الكثيرة الواضحة الا الظن الذي جعل الشارع العمل به وليس ظنه من جملته
قطعا فلا شبهة في حرمته وان كان ظنه في غاية القوة بل وان ادعى الجزم كما يدعيه بعض الجاهلين الغافلين المغرورين في كمال
الغفلة التايهين في برار الجهالة اذ لا شك ولا شبهة في كونه جاهلا مركبا يعرف ذلك من له ادنى اطلاع بحقيقة الحال
فاذا كان ظنه بل جزمه ايضا غير معتبر في نفسه شرعا فكيف يمكنه الاكتفاء به في مقام التحصيل البراءة اليقينية سيما بعد ملاحظة
قولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واين اليقين الحاصل بالفراغ من هذا الجزم الذي يدعى حصوله بالنظر
سيما مع ما يرى من اختلاف الفقهاء الخبيرين الماهرين المطلعين المتقين العادلين المقدسين ارباب القوى القدسية و
الملكة التامة في الفقه مع نهاية كثرتهم وشدة قرب عهدهم بالمعصوم عم وبعد المتاخرين عنهم اقرب عهدا منهم بمراتب
ومع ذلك اتفقوا على خلاف انهم او كادوا ان يتفقوا بل اتفقوا على عدم اليقين وكونه من المسائل الاجتهادية واما المجتهد
الذي يرجح احديهما فالظاهر من طريقة بعض فقهائنا انه في مثل هذه المسئلة لا يجوز له الاكتفاء بظنه لما علمت من البراهين و
ان اليقين باشتغال الذمة يستدعي اليقين بالبراءة وان ظن المجتهد حجة فيما لم يتأتى له اليقين الا فيما ثبت من الشرع جواز التعويل
عليه ولم يثبت في مثل هذا المقام وايضا من المسلمات عند المجتهدين انه مع تيسر العلم لا يجوز التعويل على الظن ومع تيسر الاقوى

لا يجوز التعويل

لا يجوز التعويل على الاضعف لكن الظاهر من طريقة الباقين تجويز التعويل على ظنه ح لما دل على كون ظنه حجة وتيسر له اليقين
ليس مخصوصا بالمقام بل غالب مقامات الفقه تيسر حصول اليقين بالنسبة الى اجابة الا انه بالنسبة الى المجموع
تعسر بل لا يمكن وترجيح خصوص مقام على آخر من غير مرجح شرعي مما لا يجوز لعدم امكان معرفة خصوص حد المرجح الذي لا يجوز تركه
العقاب بحيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة اصلا واساس رأيهم في العمل وفي مقام تحصيل الامتثال الواجب ظنا مع ما قاله
انه ابنه مختار روايته لا يختار رواى حد منه رأيهم في العمل صار مرجحا منفيا وان حده لم يصر الزام المقدمات لحصول ذلك الحد يوجب
العسر والحرج ما لا شبهة فيه بالجملة وذلك ايضا ربما ينافي الملة السمحة السهلة لكن مع هذا يامرون بالاحتياط استحبابا وبالنون
ولذا طريقتهم في الفقه انهم يقولون الاقرب كذا او الاحوط كذا وامثال هذه العبارة فان قلت الاحتياط كيف يتحقق
هنا لان جماعة منهم يقولون بحرمة الجمعة ودليلهم يقتضيها قلت يقولون بحرمتها على من وافقهم رأيهم والا فهم متفقون
على حسن الاحتياط ان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه اجتهاده وكذا مقلده ويتفقون على ان المجتهد المتحير يجب عليه وعلى
مقلده الجمع بينهما كما عرفت وكذا من لم يجتهد ولم يقلد بمقتضى ما عرفت من البراهين وهم متفقون على مقتضى البراهين ايضا
متفقون على حسن الاحتياط على المجتهد المعول على ظنه منهما الا من وما ذكرت من ان دليلهم يقتضيها فيه ان اقصاه احتمال الحرمة
انما هو من المقام الاول وهو مقام ثبوت التكليف والثاني مقام الخروج عن العهدة كما ذكرت في اول الفايدة وجميع الفقهاء
متفقون على انه ما لم يتم الحجة لم يحرم شيء ولم يكن في ارتكابه قبح اصلا وان الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف والقبح
واما فعل الجمعة في مقام تحصيل البراءة اليقينية ولاجله فقد عرفت انه مقتضى البراهين ومتفق عليه غاية ما في الباب ان
يكون المجتهد المرجح للظهر لا يجوز التعويل على ترجيحه من باب ان الضرورات تبيح المحظورات لما عرفت من ان التعويل على الظن
محظور سيما في مقام تحصيل البراءة اليقينية الماثور بها بالبراهين وهذا لا ينافي حسن الاحتياط وفرق واضح بين الشيء الذي لم
يثبت حرمته والشيء الحرام الذي ابيح لنا من جهة الضرورة لما حتم يوجب الحرج علينا كما ذكرناه وفيما على انفسنا فلا
حسنه كما اذا اشتغلنا في جميع اوقاتنا بالصلوة النافلة وغيرها من العبادات الا شك في حسنه مع انه لو وجب على ان
الجمع بينهما ليس بحرج جزما وان الحرج لو حصلنا اليقين بعنوان الوجوب في جميع ما يمكننا تحصيل اليقين فيه كما عرفت واين
هذا من ذلك هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا في الفوايد من ان الصلوة الفريضة اذا اتصلت الوجوب والحرمة يقدم جانب
الوجوب فيها عند علمائنا لانه ليس شيء بعد معرفة الله والرسول صلعم والائمة عم اوجب من الصلوة ولانها اذا قبلت قبل
ما سواها ولانها اشمل عمود الفسطاط الى غير ذلك من التاكيدات ومنها ان المتهاون بها كافر الى غير ذلك ثم لا يخفى ان

والزام المقدمات لحصول الحد يوجب العسر والحرج مما لا شبهة فيه مع ان ما لزام تحصيل اليقين مما ليس بعنوان الوجوب ربما يوجب العسر والحرج ايضا بل اصله لا يمكن حج

عند الجميع بعنوان الوجوب الفعلان بقصد الوجوب على القول بوجوب قصد الوجه لان احدهما واجبة بالاصالة والثانية
من باب المقدمة على ما هو المشهور ومقدمة الواجب المطلق واجبة شرعا على المشهور مع ان من لم يقل بوجوبها شرعا يقول
بوجوبها شرعا في مثل المقام لما عرفت من الادلة على وجوب خصوص المقدمة ايضا وتعلق خطاب الشرع بها عليحدة والنزاع
انما هو فيما لم يتعلق به خطاب الشارع عليحدة مع ان من الفقهاء من يقول بوجوب الصلوتين معا بالاصالة بالنسبة الى
الى تلك الجاهلة للادلة المذكورة فتامل فايدة اعلم انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادات والمعاملات في مقام التعريف
انه لغة كذا او لعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة والمعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لنزاعهم في ثبوت
الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عنده
الشارع والمتفق بحسب الشرع وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الآخر وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات
ولو كان المعنى في المعاملات بحسب الشرع مغاير المعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية ووظيفة للشرع
لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي وتعريفه مع ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية دون المعاملات
كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال لا يحل نزاع وجداله المعتبر هو المعنى
العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون
ما ورد من الامور المعتبرة في الشرع شرطا للصحة فايدة صرح الاصوليون والفقهاء بان اللغة لا تثبت بالدليل بل
مقصور على السماع ونص الواضع او الفهم منه بالترديد بالقراين هذا في الحقايق واما المجازات فيجوز نوعها واما افرادها
فبالقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة عن المجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين والادوية
المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه
والاستدلال بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشارع او يقولون كيفية متلقاة من الشرع ووظيفة الشرع موقوفة
على بيان الشارع او على قوله او فعله الى غير ذلك من التصريحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة
منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات الى غير ذلك ومع ذلك يقولون لا يجزي الا الاقتصار على قول الله اكبر بهمزة
الله مفتوحة ولا تقطع ولا تغيير هذه الهيئة مطلقا لانها القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل العدم في بعض
المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسما للاعم من الصحيحة وكون الاعم معلوما بالنص الصحيح
والاجماع لا لماهية العبادة ولذا منهم الذين يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيحة وهذا واضح في انهم متفقون على عدم

الجريان في

الجريان في الماهية وايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما يعرفان وهي نص الواضع فيهما والتبادر وعدم صحة السلب
وما ماثلهما في معرفة الحقيقة والمجاز وليس شيء من ذلك بدليل بل خاصة لهما غير منفك عنهما فحاله حال القراين المعينة لاحد معنيي المشترك
ولا فرق بين المعنيين الحقيقيين او احدهما حقيقة والآخر مجاز والمراد من الدليل الادلة العقلية وان كانت معتبرة شرعا
في غير المقام مثل اصل العدم وغيره على انك قد عرفت ان كلما اتم مركبة في انحصار معرفات المعنى وما اعتبر فيه في الامور التي اشرنا اليها
واصل العدم وما ماثله ليس داخلا في تلك الامور قطعا وان كان معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم وغيره وتمسكهم بالاصل في
عدم تعدد المعنى وعدم تغييره بعد معلومية المعنى او ثبوته كما ذكرنا في الفوايد ليس تمسكا في بيان ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في
امر آخر والمانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا لا يجدون معرفاتهم للحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع
وضوح جريانه لو صح ولم يكن له مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا ان يكون جاهلا بطريقتهم او
غافلا عنها يحتاج الى التنبيه واشرنا واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من اجلى البديهيات اذ لا يعرف كل عاقل انه
لا يمكنه معرفة لغة اهل الفرنج او الهند او الخزر او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها بدليل من الادلة
ويعرف انها مقصورة على السماع والترديد بالقراين ليس الا وكذا الحال في مجازات تلك اللغات على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة
حقايق اصطلاحية عن مجازاته من غير جهة خواصهما التي اشرنا الى بعضها وضبطوها في كتبهم مع انهم تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف
الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما يطلع على شيء في هذه المعاني بعنوان لا بشرط او بسبب الشياع او القراين فلا يمكننا
ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة فعلمنا هذه اللغات وعرفنا مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج
باللغة اليونانية دواء ولم نعرف او مطلق الدواء او دواء خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل واطلعنا انه دواء
الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء آخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر دواء من غير اعتبار في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم
او علمنا انه فيه جزء آخر وهو الاهليلج ولم نعرف انه فيه جزء آخر ام لا ولم نعرف ايضا تعين مقدار الجزئين كمية وكيفية في التركيب والترتيب
او كونهما مسحوقين او غير مسحوقين او منقوعين ام لا او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الآخر بالنسبة الى الكل
والبعض الى غير ذلك فنقول الاصل عدم الاحتياج في جميع ذلك فالايارج هو الجزئين لا غير وكيف كانا ولو قلنا ذلك وداوينا
المرض بالجزئين كيف كانا لالحقنا بالمجانين فحكمنا بانه الايارج وكنا مواخذين عند العقلاء في المداوى بل لعننا الاكل ذلك
فيهما فكيف لغة الغير اذا سمعنا المداوي بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او المخرج منهما كيف كانا
وكذا الحال في المفرح الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فاذا كان لغتنا

لا يمكن فيه ذلك فكيف الحال في تلك اللغات فاذا كان اللغات العامة لا يمكن ذلك فيها فاظنك
بالاصطلاحات الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغله في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد
واذا كان الاصطلاحات الخاصة كذا فاظنك بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع ليس الا والمراد بالتوقيفي ما اخذ
الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا كذلك كما مر وجزء العبادة ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن
توقيفية كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها كالطهارة عن الحدث وغسل الخبث فاصل العدم يجري في غير
العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها لم يحتمل كون المنفي بهذا الاصل جزءا عليحدة في نفس العبادة ومعتبرا
في تحقق ماهيتها ويدل ايضا على عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات وغيرها ان الاصل عدم كل شيء
فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء معنى اللفظ مع ان ذلك الشيء يكون الاصل عدم كونه ايضا معناه اذ لم يكن قبل
الوضع معناه قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيه بالاصل بل اذا كان المنفي جزءا واحدا والمثبت اجزاء
متعددة فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت نعم جريانه في الموضع الذي
ثبت من اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتباره ويكون النزاع في خصوص جزء او ازيد مثلا بالاجماع يدري
تسعة اجزاء فيه والنزاع في جزء واحد وان المعتبر عشرة او تسعة فنقول التسعة ثبت بالاجماع والواحد ننفيه بالاصل فيكون
تسعة قلت الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بالبديهة وسلم عند الكل فما لم يوجد يكون باقيا على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف
العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون باقيا على الحالة السابقة على الوضع و
الاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزءا من ذلك المعنى بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى تاما وان لم يكن
جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء فغلط واضح وتناقض محال وان اردت ان المعنى تسعة اجزاء
بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الدخول ايضا الا انه ظهر لنا
من الاصل انه الثاني نفيه انه كما كان قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة من انه لم يكن وضع اصلا لكن بعد الوضع بقي العاشر على العدم
الاصلي كذلك التسعة بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع يعين ما ذكرت من ثبوت القدر المشترك بينهما وبين العشرة
لا يعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق القدر المشترك لا يقتضي خصوص فرد واذا التسعة التي ذكرت فرد من القدر المشترك
الثابت قسيم التسعة التي يكون مع العاشر والاصل كما لا يقتضي عدم خصوص فرد كذا لا يقتضي عدم الآخر الذي هو قسيمه على ان كل قسم
يتضمن فصلا او قيدا يتقوم به ويتميز بسببه عن قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السابق في التصور
السابح الذي هو قسيم التصور مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تجويز النسخ او الارادة في الاستعمال وكل واحد

منها شخص

منها شخص واحد من الحادث لا تعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في
المتعلق لا يصير منشأ لتعدد الوضع والارادة كلفظ تسعة ولفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا او وضعا
ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصف الواحد جزء له فيكون جزء الموضوع له
بل عشرة جزء له فيكون ثمانين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف الف وضع بل لا نهاية للوضع
لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى على ما هو مبرهن البطلان فيظهر ان زيادة جزء الموضوع له لا يصير سببا للزيادة
في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وكذا بل لو صارت منشأ الزيادة الوضع
كما وكيفا مع كون الوضع حادثا واحدا الا ان يكون الاصل عدمه بالقياس الى غير الزايد بذلك مثلا اذا سمعنا صوت رجل
في دار علمنا وجود رجل فاما ان يكون اصغر ما يكون للرجال واقصر لانه اقل من الرجال والاصل عدم زيادة اللحية او الطول
او غيرهما فلا خفي انه ظاهر وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ كرا في الماء الموجود دفعة نعم
فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما قال لانه موجودات متعاقبة وحوادث متعددة ثم اعلم ان توقيفية
العبادات انما هي او اثبت المطلوبية بالفاظ لا نعرف معناها الا من الشرع لانها اصطلاح منه خاصة وكل لفظ في اصطلاح
انما يرجع في معرفة معناه وماهية ذلك المعنى الى صاحب ذلك الاصطلاح والمجاز وقد عرفت ان معناه لا يعرف الا من قرينة معينة
معينها المستعمل تدل على ما هو في قلبه وفي ذهنه سيما وان يكون المجاز من المجازات الغريبة التي لم تتحقق اصلا وربما في غيره او
معتبر لا عند قوم وجماعة ولا عند احد ايضا الا عند الشرع ومنقولة قال الشارع من اول تكليفه بالغسل مثلا اغسل راسك ونقل
ثم اغسل يمينك ثم شمالك من اولها الى آخرها بقصد الاطاعة لله لما كان هناك توقيف اصلا الفهمنا ذلك من اول الامر كالمعاملات
وكذا اذا كان المثبت للتكليف الاجماع كما عرفت وكذا اذا كان هناك عموم او اطلاق بحيث يصلح ان يكون نصا او بيانا وكذا اذا فعل
فعلا ابتداء وواظبنا على ذلك الفعل بانه عبادة فان الاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مستحب كما عرفت وما ذكر ظهر ان ما صدر عن
البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل في العبادة عند الخصم المنازع وابطال مذهبه بمجرد توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية
على نص الشارع وامثال هذه العبارة من العبارات بل مع بنائه على عدم الثبوت من اول الفقه الى آخره الا من نص الشارع
حتى في المطلقات منه مثل الاقتصار على هيئة الله اكبر كما قلناه الى غير ذلك والعجب منه عدم كون الاستصحاب حجة عنده
مع ان اصل العدم استصحاب حال العدم يجري فيه ما ذكر وعند منعه حجية الاستصحاب لكن الظاهر ان هذا البعض لا يتمسك به الا فيما
حيث لم يستند يعتمد عليه كما يتمسك بالخبر الضعيف الاعتبار وغيرهما من المؤيدات التي ليست بحجة عنده جزما كما هو طريقة بعض

الى الضعفاء اضعاف استنادهم

الفقهاء رحمهم الله حتى انهم يذكرون القياس في مقام التأييد والاستحسان ايضا مع تصريحهم بحرمة الاحتجاج بهما كما لا يخفى فاعلم انه
اتفق المتقدمون والمتاخرون من القائلين بحجية خبر الواحد على ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وامثالها حجة بل اسناده
الى الصحاح بل الضعيف المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح ولا مشاحة في الاصطلاح الآن اصطلاح
المتاخرين ازيد فايدة اذ يظهر منه ثمرة في قواعد وهي ان كل خبر العدل حجة الا ان يمنع مانع وخبر غير العدل بخلافه وعكسه
خبر الموثقين عند من يقول بانه مثل الصحاح وعند من يقول انه مثل الضعاف مثل الضعاف وكذا الى غير ذلك لكن كلهم

مثل الصحاح

اتفقوا على كون المنجبر حجة بل معظم الفقه من الاخبار الغير الصحيحة بلا شبهة بل الطريقة فيه انه عند معارضة الضعيف المنجبر مع
الصحيح الغير المنجبر يرجح ذلك الضعيف المنجبر على ذلك الصحيح كما ستعرف وستعرف وجهه ايضا والمحقق في المعتبر بالغ في التشنيع
على من اقتصر على الصحيح والعلامة ره في خلاصته بنى على حجية الخبر الغير الصحيح وبنى خلاصته على قسمين في قسم الاول من اوله
الى آخره وجميع تاليفات جميع الفقهاء مبنية على ذلك بل ضعافهم اضعاف الصحاح الا نادرا من المتاخرين بل النادر ايضا
في كثير من المواضع عملا بالمنجبر مصرحا بانه وان كان ضعيفا الا انه عمل به الاصحاب مثل حكم من ادرك ركعة من وقت الصلوة
وغيره والاكان في بعض المواضع يناقش بان العدالة شرط في حجية الخبر والمشروط عدم عند عدم شروطه ولا شك في ان هذه
المناقشة لا اقتضائها سد باب اثبات الفقه بالمرة اذ لا شبهة في ان عشر معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح والقدر الذي
ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح عن اختلالات كثيرة بحسب السند وبحسب المتن وبحسب الدلالة ومن جهة التعارض بينه وبين الصحيح
الآخر والقران والاجماع او غيرها كما اشرنا اليه في الفوائد وظهر لك من التامل فيها وفي الملحقات ايضا الى هنا وبدون العلاج
كيف يجوز الاحتجاج به وكذا اذا لم يكن العلاج حجة وكون العلاج هو الخبر الصحيح او مختصا به يوجب البطلان اذ لا شك في ان
هو الظن المجتهد ولا خصوصية له بالصحيح بل ظنه من الخبر المنجبر بالشهرة اقوى من الصحيح الغير المنجبر بمراتب شتى كما ستعرف وكون العدالة
شرطا ان كان من قول الاصحاب فقد عرفت الاتفاق على العمل بغير الصحيح ايضا بل ضعيفها اضعاف صحيحهم الى غير ذلك مما عرفت وان
كان من ظاهر اطلاق كلام البعض في كتب الاصول فالظاهر لا يقاوم اليقين والمحسوس بل البديهة والتوجيه ان مرادهم بحسب الاصل
ومن دون حاجة الى التبين او بعد التبين خبر الفاسق ايضا حجة عندهم بلا شبهة ونظير من كلامهم في الاصول ايضا والبناء
على ان التبين لا بد ان ينتهي الى اليقين دون العدالة التي هي شرط او يكفي فيها الظن يكون من المجتهد فتحكم لانه معتبر في قبول الخبر الواحد
احد الشيئين اما العدالة او التبين ولم يثبت من الادلة ولا قول العلماء ازيد من هذا فالاكتفاء في احدهما بأي ظن يكون دون
الآخر فيه ما فيه والدار في التعديل على ظنون المجتهد كما عرفت لان التعديل المعتبر من القدماء الا قليلا شذ ولم يظهر مذهبهم في العدالة انها

الملكة او حسن

الملكة او حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق مع ان الاول خلاف ما يظهر من القدماء وكذا لا يظهر عندهم اي شيء اعتبروا في
العدالة وان عدد الكبائر عندهم اي قدر الى غير ذلك مما وقع فيه الخلاف مع انهم يوثقون الامامي مثلا ويوثقون غيرهم حتى انهم
يوثقون الغالي وامثاله كتوثيق الامامي وكثيرا ما لا يتعرضون لرداءة المذهب اتكالا على الظهور او غيره بل هذا طريقتهم
في الغالب مع انه قل ما يسلم جليل من قدح او خبر يدل على ذمه فلا بد من الترجيح او الجمع ولا يتأتيان الا بظنون المجتهد
وكذا الحال في تعيين المشترك الى غير ذلك مثل انه ربما يقع في الطريق سقط او تبديل او تصحيف او امثال ذلك والعلاج
غالبا بالظنون بل ربما كانت ضعيفة كما لا يخفى على المطلع بل لا نسبة بين هذه الظنون وبين ما هو مثل الشهرة بين الاصحاب
كما ستشير والحاصل ان معاصري الائمة وقريبي العهد منهم كان علمهم على اخبار الثقات ونحوهم وغيرهم بالقراين وكانوا يردون
بعض الاخبار ايضا لما ثبت بالتواتر من ان الكذابة كانوا يكذبون عليهم صلوات الله عليهم لكن خفي علينا الاقسام الثلثة
ولا يمكننا العلم بها كما مر في الفوايد كما ان نفس الاحكام ايضا خفيت علينا كذلك وانسد طريق العلم فالبناء على الظن في
تمييز الاقسام كان البناء في نفس الاحكام ايضا عليه والدليل في الكل واحد كما مر هناك وما ذكرناه ظهر فساد ما قيل ان الشرط
في حجية المنجبر ان يظهر كون عمل المشهور على نفس ذلك الخبر لا ما يطابقه لان المدار اذا كان على حصول الظن بصدق ذلك
الخبر من جهة التبين فلا جرم يكون الحجية دائرة مع تلك المظنة ولا شك في حصولها من الموافقة لما اشتهر بين الاصحاب بظهور كونه
حقا والموافق للحق حق نعم لو تفطن بما زاد ومن ذلك يحصل الاشكال في الزايد ثم انه ظهر من جميع ما ذكرنا وما ذكره في المدارك
من ان الشهرة ان بلغت حد الاجماع فهو الحجة لا الخبر والا فلا فايدة فيها مضافا الى ان الاسلام والايمان والعدالة
وغيرها شرط في كون الخبر حجة عنده مع ان شيئا منها ليس بحجة وحده وليس الخبر حجة بدونها لكونها شرطا فيها وكذا الحال في جميع
الظنون الاجتهادية المتعلقة بطريق سند الخبر ومتنه ودلالته ودفع تعارضه وغير ذلك اذ ليس حجة ما لم يتعلق بالادلة الحجة
والادلة لا تكون حجة بدون تلك الظنون وقس على ذلك شرائط سائر الادلة مع تلك الادلة وما ذكر ظهر ايضا انه اذا وقع التعارض
بين الضعيف المنجبر بالشهرة والصحيح الغير المنجبر يكون الضعيف مقدما عليه كما هو طريقة القدماء واكثر المتاخرين كما لا يخفى على المطلع والتتبع في
مواضع تقديمهم اياه عليه يحتاج بسطا طويلا غاية الطول خصوصا بعد ملاحظة ان العدالة عندهم شرط في قبول الخبر فمع وجود الشرط
في الصحيح وعدمه في الضعيف لا يعدلون عنه اليه الا لداع عظيم بعد ملاحظة كونهم من اهل الخبرة والمهارة وقرب العهد بالائمة وكونهم
مشايخ الاجازة ومؤسسي مذهب الشيعة ومكملي ايتام الائمة بعد الغيبة وفقهاء الشيعة في الحضور والغيبة ومجددي الدين على رأس المائة
في كل قرن ورأس كل مائة وحجج الله على العباد بالنص من الائمة والحكام عليهم منهم في مقبولة ابن حنظلة ورواية ابي خديجة الى

غير ذلك مما ورد في شأنهم او ظهر من حالهم وخصوصا بعد ملاحظة تحريمهم التقليد على المجتهد وايجابهم استفراغ الوسع و
امرهم بالاحتياط ومبالغتهم فيه وفي الاهتمام وعدم المسامحة ومع ملاحظة كثرتهم وموافقة كل منهم الآخر مع غاية الاختلاف
بينهم في تحصيل الاصول وتفريعهم الفروع بل الواحد منهم كثر اختلافه في الفقه فكيف المجموع الى غير ذلك مما ذكرناه في حجية
اجماعهم في الفوايد والرسالة فلاحظ اليه وتامل جدا فايدة الاجتهاد والتقليد انما يتمشيان في الامور التكليفية
ورفع الحاجة الى معرفته مع ذلك يكون باب العلم الى معرفته مسدودا ويكون الطريق منحصرا في الظن ولو لم يكن احد هذين
الشرطين لم يجر فيه الاجتهاد والتقليد عند المجتهدين انما جريانهما فيما اجتمع الشرطان فيه وهو واضح وقد عرفت ايضا واذا
انتفى الشرط الاول فعدم الجريان واضح ايضا لعدم داع الى اعتبار الظن مع كون الاصل فيه عدم الاعتبار وكونه مذموما
شرعا ومنهي العمل به كما عرفت في الفايدة الاولى واما اذا انتفى الثاني بان يكون باب العلم غير مسدود وفيه كاصول
الدين وموضوعات الاحكام التي ليست من قبيل الالفاظ والقراين والمرجحات الاجتهادية التي يعرف بها الاحكام
من الكتاب والسنة ويتوقف عليها اما اصول الدين فلا شك في عدم انسداد باب العلم فيها كما بين في الكلام وظهر منه
مع انه مع الانسداد كيف يكون المخطئ فيه غير معذور مع ان الخطأ فيه مأمون على الظنون ولا معنى للظن الا انه يجوز
خلافه مع انه لو كان ظنيا فلا وجه لجعله من اصول الدين وسائر الظنيات فروعه ومما ذكرنا اجمع الشيعة على عدم جواز
التقليد في اصول الدين الخمسة وما صدر من البعض غفلة قد عرفت حاله واما تلك الموضوعات مثل صيرورة شيء نجسا
بملاقات النجاسة اياه او طاهرا بالمطهر الشرعي او حراما بعروض المحرم او حلالا لا بطرو المحلل او كون الرجل عادلا او ليصلي
خلفه الى غير ذلك من امثال ذلك مما يمكن العلم به بالمشاهدة او الخبر المحفوف بالقرينة او التواتر فلا يجري فيها الاجتهاد
والتقليد وربما جوز الشارع ثبوتها بالظنون الشرعية ايضا مثل شهادة العدلين او كونه في اليد او القسم او الاقرار
او الظن بدخول وقت الصلوة مثلا مع امكان العلم وامثال ذلك وهذه ليست بظنون اجتهادية وتقليدية بل امور
خاصة صدرت من الشرع بخصوصها اما للقاضي من حيث هو قاض او للكل مثل الظن بدخول الوقت وامثاله وبالجملة
هذه الموضوعات لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد لما عرفت من ان المجوز لهما والمبيح اياهما ليس الا اجتماع الشرطين جميعا كما
عرفت وجهه وعرفت من الادلة ومن كلام المجتهدين في موضعه واشرنا اليه في الجملة فيظهر ان ما قال البعض من ان نجاسة
المتنجس بما ينجس له بملاقات النجاسة يكفي فيها المظنة باشتباه منه لان مقتضى الادلة اشتراط العلم مثل قولهم ع
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر الى غير ذلك وكون ظن المجتهد وتقليده غير ان شرط

العلم انما

العلم انما هو بدليل لا يعرفهما وكون موضوعهما مما اجتمع فيه الشرطان ايضا قد عرفت وليس كونه فيه منه قطعا بل التقليد
انما هو في نفس الاحكام الشرعية والاجتهاد فيها وفي الموضوعات والمرجحات التي يتوقف عليها تلك الاحكام لا مثل
ما نحن فيه والتقليد لا يجري في الموضوعات مطلقا وقد عرفت الوجه مع ان ما فيه ظنون المكلفين من حيث انهم مكلفون
مثل الظن بدخول الوقت لان المجتهد لا يبذل جهده لتحصيل ظنه بملاقات النجاسة فيعمل به ويفتي مقلده فيأخذ من غير
تحقيق واطلاع منه اصلا ومن غير اعتماد منه الا على ظن مجتهده على انه ان اتفق ان مجتهده فعل كذلك وقلده مقلده
بالنحو الذي ذكر فلا نسلم جريان الاجتهاد والتقليد وصحتهما في المقام لعدم الدليل بل الدليل على العدم فلم يثبت من الشرع
جواز التعويل على الظن لا يجوز التعويل عليه وان ثبت جاز كما هو الحال في الظن بدخول الوقت وامثاله ومما ذكر ظهر فساد
توهم مثل آخر حيث لم يجوز ثبوت نجاسة شيء او طهارته بالظنون الاجتهادية جعلا بانها ظنون والوارد في الاخبار
اشتراط العلم بالنجاسة مثل نجاسة ماء القليل بملاقات النجس لان ظن المجتهد وتقليده غير ان شرط العلم ما عرفت من الادلة
مع ان مقتضى الآية والاخبار وغيرهما عدم جواز التعويل على غير العلم كما مر في اثبات اصل البراءة وفي الفايدة الاولى فلولم
العلم لم يثبت تكليف اصلا ولا حكم مطلقا في غير ضروريات الدين او الاجماع اليقيني او اليقين العقلي واما الموضوعات التي
يتوقف عليها معرفة الاحكام فحالها حال الاحكام الا انه لم يجر فيها التقليد بل انسداد باب العلم فيها مع شدة الحاجة اليها اظهر
ولذا وافق الاخباريون المجتهدين في جريان الاجتهاد فيها مع مخالفتهم اياه في نفس الاحكام نعم منعوا الحاجة الى علم الرجال بل
والى العلوم اللغوية ايضا وكذا الى اصول الفقه وغيرها وهذا غير الحاجة الى معرفة الموضوعات عندهم وان كانوا خاطئين في ذلك
خطأ فاحشا واضحا غاية الوضوح وقد اشبعنا الكلام في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار فايدة المجتهد والفقيه والمفتي و
القاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد لانه بالقياس الى الاحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهدا لما عرفت
من كونه عالما بها على سبيل اليقين وبالقياس الى رفع خصومة المترافعين يسمى قاضيا ومع قطع النظر عن الترافع اليه يسمى حاكم الشرع
بالنسبة الى الاشخاص لا اولياء لهم الايتام والغائبين وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ومذكورة في الفقه وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمى
مثلا او مثل او تهنا رجاليا الى غير ذلك ثم اعلم ان احواله بالنسبة الى الاسامي ربما يتفاوت تفاوتا ظاهرا فان المجتهد
منصبه العمل بالادلة الشرعية لنفسه الاحكام وكذا موضوعاتها التي يتوقف عليها ثبوت الاحكام يجوز للعامي تقليده في الاول
الثاني وعرفت ان الاجتهاد والتقليد انما يجريان فيما يجب العمل به او يحتاج اليه ويسد باب العلم بمعرفته وايضا لا يجوز للمجتهد
تقليد المجتهد نعم ربما يستند الى قوله من باب التأييد والمرجحات الاجتهادية فلا يكون مقلدا وكذا استناده الى قول علماء الرجال

من انسداد باب العلم والقياس الى الاحكام الظاهرية يسمى فقيها لما عرفت وبالقياس الى انه مفتي يسمى مفتيا

ولاغة وامثالها ليس تقليدا الا انه لا يستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليدا بل يبذل الجهد في انه هل له معارض ام لا
فاذا وجد المعارض يبذل جهده في الترجيح والجمع ويبذل جهده في معرفة كون الترجيح او الجمع مجراهم لا وبعد معرفة
الجمع يبني عليه واذا لم يجد المعارض يبني على اصل العدم والظاهر كونها حجة وكذا كون الاسناد الى اقوال هؤلاء حجة
فاذا علم حجية الكل يعمل بها فهذا ليس تقليدا وايضا قد عرفت ان الشيعة بحسب الظاهر متفقون على عدم جواز تقليد الميت على
عكس العامة فان المشهور المعروف بينهم جوازه هذا احوال المجتهد من حيث هو مجتهد والميت منحصرة فيما ذكر بل ربما يوجد
غيره فتتبع مظانه تجده ومنها ان كلامه حجة على من قلده ويجب على مقلده العمل بقوله خاصة دون مجتهد آخر لا يعتقد به
فلا يقلده ومع وجود الاعلم الافقه يتعين تقليده ومع التساوي يتخير الى غير ذلك واما القاضي فشانه القضاء في موضوعات
الاحكام فيكون عمله على اثبات البينة واليمين والنكول والاقرار واليد وامثاله لا الادلة المحضة التي هي مستند الفقيه ويجوز
للمجتهد الترافع اليه بل قد يجب مع انه لا يجوز له تقليد المجتهد كما عرفت وكذا الحال في غير المجتهد سواء كان مقلده ام لا
فحكمه ماض على المجتهد والعامي المقلد له وغير المقلد له لان من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم عليه السلام على سبيل
العموم فلا يوجد في هذه الازمنة قاض الحكيم نادر جدا ولانه لا يستقيم حكمه ولا يصح الا ان يكون كذلك فانه لا بد من البيع و
والشراء والانتقالات الاخر والتصرفات الاخر الى غير ذلك ولانه نائب المعصوم عليه السلام وايضا بعد حكم القاضي حكمه نافذ ثابت
دائما وان مات وحاله بعد موته كحاله في حيوته بالنسبة الى ما حكم به ولا يموت حكمه بموته ولا يجوز الترافع الى الميت ولا يمكن
ولو قيل بجواز تقليد الميت هذا وغيره من الاحكام المختصة بالقاضي المذكورة في موضعه واما حاكم الشرع فقد اشرنا الى اشتغاله
ومناصبه وهي مما ينتظم به امر المعاد والمعاش للعباد والظاهر انه كشمول حكم القاضي ماض على العباد مجتهدين ام مقلدين له او
لغيره ام لا يكونوا مقلدا اصلا لاشتراك العلة وهي كونه منصوبا من المعصوم عليه السلام لان حصول النظام لا يكون الا بذلك ولانه
نائب المعصوم عليه السلام والمعروف من المتاخرين ان ثبوت الهلال من مناصبه فيثبت عنده ويحكم بالصوم او الفطر او غيرهما
وربما قيل ان بعد الثبوت عنده يصح الصوم او الفطر او غيرهما قبل تحقق حكمه بذلك ولا يتوقف عليه والدليل على كونه من
مناصبه ان الائمة عليهم السلام كانوا يفعلون كذلك اذا ثبت عندهم فيامرون المكلفين بالصوم وغيره ولان الثبوت على كل مكلف
بشهادة العدلين يوجب الحرج سيما مع عدم معرفة حكم الشهادة والعدالة وغيرهما مع ان الفقهاء صرحوا في كتاب القضاء
بان الحكم شيء من الشهادة والعمل بالشهادة منصب الفقيه لانه نائب المعصوم عليه السلام ولو فعل المعصوم عليه السلام لكان صحيحا البتة فكذا
نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء او اطلعنا على قوله عدم جواز التقليد في ثبوت الهلال للامور المذكورة لانه متعلق بفعل

الحجية

المكلف

المكلف من حيث انه مكلف كالعلم بدخول الوقت وامثاله ولانه ربما كان الظاهر من الاخبار كون الحجة هي الشهادة
خاصة لا فتوى الحاكم ايضا وكون الاعتماد على خصوص الشهادة لا على حكمه ايضا فتامل جدا ولان التقليد خلاف الاصل
حرام حتى يثبت المخرج سيما تقليد من لم يقلده ويمكن الجواب عن الكل بما مر من الادلة مضافا الى انه بعيد غاية البعد ان يكون
الشهود في عصر الرسول صلى الله عليه وآله واعصار الائمة ومن بعدهم من الفقهاء المجتهدين الكاملين الماهرين القريبين للعهد يدارون
في المحلات والبيوت ليشهدوا عند كل واحد من المكلفين او يطلع على شهادتهم بحيث يعرفهم بالعدالة واستجماع الشرائط
المعتبرة لقبول الشهادة سيما واكثرهم النساء والسفهاء وغيرهم ممن لا يتيسر لهم ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البينة
لو لم نقل كلهم الا الفقهاء بل لا يخفى على المتامل كون ما ذكرنا من القطعيات ليتحقق على انه لو لم يكن كذلك سيما بملاحظة عموم
البلوى وشدة الحاجة وكثرة وقوعه في الازمنة بحسب العادة فلو كان الشهود يدارون او يطلع على شهادتهم بالحيثية
المذكورة لكون ذلك لازما اشتهر اشتهار الشمس مع ان الامر بالعكس كما ظهر لك وفتوى المتاخرين وعملهم ايضا في الاعصار
الاعصار على ما عرفت والله يعلم فائدة شبهة اوردها الاخباريون من وجوب الاجتهاد ان استفراغ الوسع ان اريد به
في دقائق العمر فلا يتحقق رتبة الاجتهاد الا عند الوفاة وان اريد في وقت التحقيق والحاجة الى المسئلة فربما كان في ذلك
الوقت ما حصل شرائط الاجتهاد كلا او بعضا او حصل على سبيل التقليد وانتم لا ترضون به لانه مركب من الاجتهاد
والتقليد الذي تتحاشون عنه وان حصل على سبيل الاجتهاد فالاجتهاد متفاوت لانه يحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه
ازيد مما فعله لربما ظهر له خلاف ما ظهر اولا وانتم اوجبتم شرائط الاجتهاد فرارا عن هذا او قلتم كيف يعتمد على ظنه مع قطع
كونه موجودا احيانا فكيف اكتفيتم وان لم يكتفوا الا باستفراغ تام فينتقل الكلام اليه وهكذا لعدم الانتهاء الى العلم و
ان يعتمد على الاكتفاء والاعتماد على تصديق مجتهد وتجويزه فهو تركيب الاجتهاد والتقليد مع انه ينتقل الكلام الى المجتهد
المجوز والجواب اولا بالنقض بانكم ان جوزتم ان كل انسان سواء كان ذكرا او انثى او سفيها او عاميا اعجميا فهم من
الاحاديث شيئا ... فهم من غير جهة قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة وان فهم ضد المطلوب او نقيضه بل ربما لم يكن رابطة
لفهمه بل يحتمل يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به ولا يمكنه تقليد غيره ولو في حكمه بان فهمه غلط فاسد جزما فواضيحتاه ويسي
في اهل الكامل وستربا بهذا الجواب فان قلت بانه لا بد للفهم من اطلاع على امر وتتبع ومعرفة فينتقل الكلام اليه ويرد
عليك حرفا بحرف الا انه تجويز التركيب وهو في الحقيقة تقليد للاجتهاد والكلام فيه مع انه لا يصدقه مجتهد ولا يجوزه فيه
لان الشيعة باجمعهم بل اهل السنة ايضا لا يجوزونه وبينا بطلانه في رسالتنا في الاجتهاد وهذا مع انكم لا تجوزون التقليد

غير المعصوم عليه السلام والتركيب ليس تقليدا المعصوم عليه السلام كما هو ظاهر هذا مع ان الذي اورد الشبهة يعتبر في الفقاهة فهم الحديث
معرفة العلوم العربية واللغوية والتتبع التام في الاحاديث وامثال ذلك فالنقض عليه في غاية الشدة وايضا جميع
العلوم والحرف والصنايع التي هي واجبة كفاية او عينا لنظم امر المعاد والمعاش هذه الشبهة واردة فيها بانه ان لم يحتج
الى مهارة وافرة واطلاع على ما يبتني عليه ويتوقف به فباطل بالبديهة ولا يتحقق نظم المعاد والمعاش به بل يصير الفساد دائما
بلا شبهة ومعلوم ايضا ان علم الفقه ايضا من جملة تلك العلوم واجب عينا او كفاية لنظم المعاد والمعاش بل اشد مدخلية
فيه بمراتب شتى بل جميع تلك العلوم والصنايع من شعبات الفقه ومسائله فساده من فساد الفقه كما مر في اول الفوائد ومع
ذلك نرى ان جميع ما هو علم او صنعة وحرفة باقية على حالها من القول بلزوم المهارة والخبرة والاطلاع على ما يتوقف عليه
او عسى ان يتوقف عليه وكذا مراعات الاساتيد واهل الخبرة والمهارة يسمعون قولهم فيها البتة وان كان في نظر التلامذة
ان ما قالوا ليس كذلك الا انهم اساتيد هذا الفن فالخطاء منا ومن هذه الجهة يسمعون قولهم ويطيعونهم ويخدمونهم الى
ان يبلغوا مرتبة الاستادية ومع ذلك يستادونهم ما داموا في الحيوة ومع ذلك يعظمونهم غاية التعظيم واذا وقع
كسر في خطهم او غيره من صنايعهم لا يجبرونه ويجعلون التصرف في صنعهم وان كان جبر الكسر دليلا على سلب التوفيق
وسوء الادب وموجبا لاشكال شديد من حيث كونهم اساتيد مع كون العلماء والاساتيد في الغالب كفارا او جهلا لا
او فساقا بل ربما كان كفرهم اشد الكفر وفسقهم اعظم فسق يعظمونهم من حيث الاستادية ويقبلون قولهم بسبب الخبرة
كما قال عز وجل ولا ينبئك مثل خبير بخلاف الفقه فان الشيطان لغاية عظم رتبته ونهاية شدة ضرر الغلط فيه القى
في قلوب القاصرين انه لو وافق احد فهمه وفقهه فهم الفقهاء وفقههم يكون مقلدا لهم فلا بد من مخالفة الفقهاء وعدم
الموافقة معهم وتخريب فهمهم وفقههم حتى يصير فقيها وربما يطعنون عليهم ويسيئون الادب معهم مع انهم روساء
هذا الفن والموسسين له والماهرين الخبيرين القريبين لعهد الائمة عليهم السلام او اقرب عهد منهم بمراتب ... عرف جميع ...
وازيد تتبعا للادلة اصحاب الملكات النفسية وارباب القوى القدسية في حال صغرهم فضلا عن الكبر مع نهاية تقواهم
وورعهم وعدالتهم وقربهم الى الله تعالى الى غير ذلك مع نهاية كثرتهم وزيادة حقوقهم بحيث لولاهم ما كانوا عرفوا
الدين والمذهب الفروع والاصول مع كونهم المجددين لدين الرسول صلى الله عليه وآله في راس كل مائة والمروجين له في كل قرن
المتكفلين لايتام الائمة عليهم السلام في زمان الغيبة المستنقذين من ايدي الابالسة والمنتحلين والمبطلين والغالين في الحج
على الخلق والائمة عليهم السلام حجج عليهم الى غير ذلك مما ورد في الاخبار والآثار وتشهد له الاعتبار ولا يبعد جعلها الدفاتر وكل

واحترامهم وقبول قولهم وكون الحق معهم لانهم الاساتيد

لادلة

لسان وقلم

لسان وقلم من الذكر قاصر بل لو لم يطلع على اقوالهم او لم يلاحظ كتبهم لم يمكننا فهم حكم واستنباط مسئلة من الحديث ولا يخفى
ذلك على المنصف الفطن وثانيا بان من سمع مقالتهم وهم ارباب الفن وهي انه لا ياتي الاجتهاد الا بعد استجماع شرائطه ولا يجوز العمل بالظن
الذي ورد في القرآن والاخبار المنع من العمل به وجعله حكم الله مضافا الى انه خلاف الاصل والعقل فان حكم الله حكم من الله و
ظننا ليس منه فكيف يكون احدهما عين الآخر الا ان يعلم علما يقينيا ان الله تعالى رضي به عوض حكمه ولا يكفي الظن به لانه ايضا ظن
فيدور او يتسلسل الى غير ذلك مما ذكرنا في اول الفوائد وغيره ولا يتحقق العلم واليقين الا ممن استجمع الشرائط وبالجملة من
سمع مقالتهم ويكون قلبه خاليا من الشوائب سالما من المعايب ليتلقاها بالقبول البتة لا يجعلهم اسوء حالا من ارباب العلوم
والصنايع الذين هم في الغالب يعلم عدم عدالتهم بل وفسقهم وكفرهم ايضا مع ما عرفت من المبينة لصحة قولهم بان ما ذكروه
حق يقينا كما لا يخفى على من له ادنى فهم مضافا الى ادلتهم على لزوم كل شرط شرط على حده كما بيناه في رسالتنا في الاجتهاد
بحيث لا يبقى للجاهل تامل اصلا فضلا عن العاقل فيشرع في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة القدسية اما القوة القدسية
فبجهاد النفس والسؤال من الله تعالى والتضرع اليه والالحاح عليه والاستمداد من الارواح القدسية المعصومية عليهم السلام وبعدهم
من الفقهاء رحمهم الله ويبالغ في تعظيمهم وادبهم ومحبتهم والركون اليهم فان القلب يهدي الى القلب فاذا استحكم الروابط
بين القلوب وبين الارواح الذين هم احياء عند ربهم يفتح ابواب الفيوض والكمالات وينشرح بانوار المعرفة والعلم
فانه نور يقذفه الله في قلب من يشاء يا اخي قد حصل التجربة لي فعليك بما ذكرت ثم عليك واياك ثم اياك
عن تفرق قلبك من فقهائنا وميله عنهم الى الشك فان فيه المحرومية عن نيل درجة الفقه البتة اصلا وربما والعياذ
في وادي الشبهة والحيرة والضلال والجهل والحمق الشديد كما شاهدت عيانا نعوذ بالله من ذلك واما تحصيل العلوم فبالشرع
في المذاكرة والمطالعة مع الاستمداد من الله والتضرع والتوسل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخلية القلب عن الميل والغرض
فاوجد من المسائل المسلمة الغير المشكلة اخذها واما المشكلة والخلافية فيجتهد فيها بحسب وسعه كما ذكرنا فبعد تحصيل الظن الشرعي
في المقصد يجعل تحصيله من مقدمتين الاولى ان ما ادى اليه اجتهادي والثانية كلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله يقينا في
حقي ولا بد ان يكون في المقدمة الاولى صادقا وبالثانية عالما متيقنا حتى يصير النتيجة صادقة يقينية واما اجزاء الشرائط
الشرائط على سبيل الاجمال فبان يعرف ان ادلة الفقه منحصرة في الخمسة المعروفة ويتامل في كل دليل دليل انه هل هو دليل ام لا وكونه
دليلا بشرط او بغير شرط وعلى الاول الشرط ما هو مثلا يتامل في ان خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول مشروطا بالعدالة او
الموثقية ايضا او الحسن ايضا او القوة ايضا وان الضعيفة تنجبر ام لا والجبر بماذا الى غير ذلك مما ذكرنا في الفوائد مثل

بالحل

المبتنية

ان العدالة هل هي ملكة ام حسن الظاهر ام عدم ظهور الفسق وان ثبوتها من باب الشهادة او الخبر او الظن الاجتهادي
ويجيئ على الثبوت وفي الثبوت يحتاج غالبا الى الاجتهاد بل كليا كما ذكرنا الى غير ذلك مما يتعلق بالسند او المتن
او الدلالة او رفع التعارض وعلاجه الى غير ذلك مما ذكرناه في الفوائد والملحقات فان جميعها معالجات للاحتمالات
او الاختلالات التي لا بد من علاجها حتى يتمكن من الاستدلال بعنوان الاجتهاد ولا بالتقليد لجميع الشرائط اذ هي علاجات
للاستدلال بالاجتهاد ولا يمكن الا بها اللهم الا ان يكون مقلدا فاذا حصل المسئلة بالنحو الذي ذكرناه فهو مجتهد
ومع ذلك الاحوط ان يعرض اجتهاده على اجتهاد المجتهدين فان وجده في الغالب يوافق طريقتهم فليحمد الله على هذه
النعمة العظمى حمدا كثيرا كثيرا ويشكر شكرا كثيرا فيظهر انه نال هذه الرتبة البهية السنية ويتضرع اليه في حفظ من
المخالف في البقية وان وجده بخلاف ذلك فيتهم البتة نفسه نهاية التهمة ويشرع في اصلاحها بالمجاهدات و
التضرعات والاستمدادات وغيرها وتخليتها عن الشوائب وتخليصها عن المعايب حتى يبلغ الى هذه الرتبة وهذا القدر
يكفي يعني اي مسئلة يحتاج الى الاجتهاد سواء كانت مقدمات الفقه او نفسه حين ما اراد الاجتهاد فيها استفرغ وسعه
ذلك الحين فاي شيء اداه اليه اجتهاده يكفي وان كان يحتمل عنده انه بعد ما ازداد مهارته وممارسته وربما يتغير ظنه الا ان
الظن عنده انه ليس كذلك ومع ذلك هذا الحين هذا القدر وسعه وهذا الذي اداه اليه اجتهاده وهو مكلف ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها ولانه لو لم يكفه لم ينفعه اجتهاده ما دام حيا فلا بد له من التقليد وربما لم يوجد له فتوى فقيه حي حتى يقلده و
التزام الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل حرج بل تكليف بما لا يطاق وترجيح البعض من غير مرجح فاسد على حسب ما عرفت
سابقا مع ان الفقهاء متفقون على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ويريدون من المجتهد هذا الذي ذكرناه لانه بعد اطلاعه
على جميع ما له دخل في الفهم وبذل جهده فيه يظهر عنده ان حكم الله كما فهمه وغيره ليس حكم الله فان كان فتواه موافقا لفتوى الكل
فنعم الوفاق ويتعين عليه العمل به وكذا ان كان موافقا لفتوى المشهور او الاكثر لغاية قوة فتواه واما اذا وافق البعض
دون البعض فكذلك لما عرفت سيما وان المجتهد في مثله يبذل جهده في تعريف دليل المخالف وسقمه وصحته ويبالغ و
مع ذلك يجد ان الحق معه ومع من وافقه وكذا لو خالف البعض ولم يجد موافقا لان الظاهر عنده ان حكم الله كذا وان ما
عليه البعض ليس حكم الله فكيف يصح له التمسك به ويدع فتواه مع انه في هذا المقام يبالغ ازيد مما تقدم واما اذا خالف
فتوى الكل فيجب عليه ترك فتواه لانه خطا البتة وكذلك لو خالف المشهور بين القدماء والمتاخرين الا النادر وكذلك النادر
ايضا كان رجع عن فتواه ووافق القوم ونظير ذلك من [illegible] وافقهم وغير ذلك وهذا يرجع الى الاول فالفارق الان

اشرنا [illegible]

من الفتوى

نادرا

من اعتقد او فقهائنا بقول النادر الذي رجع عنه القائل ظاهر الفساد اذ لا فرق بينه وبين ان لا يكون نادرا من القول بعد
الوفاق لانا نحتمل كون الاتفاق عن غفلة او بناء على امر ليس وفاق الكل عنده ومثل الصورتين السابقتين ان يكون المسئلة
مما يعم به البلوى ومما يشتد اليه الحاجة ومع هذا صار المشهور عند قدمائنا والمتاخرين الا النادر وكذا ان خلافه يكون معلوم
الفساد كما لا يخفى على المتامل واما المشهور بين المتاخرين خاصة الا ان الاحوط مراعاة المشهور في العمل كيف كان كما
هو داب المحققين بل الاحوط مراعاة كل فقيه مهما امكن كما هو دابهم في مقام الاحتياط لكن ليس بمثابة المشهور اذ تراكم افواج
الافهام السديدة من اصحاب القوى القدسية والمهارة التامة عليه الى ان اعتقد الفحول كونه حجة كما هو دابهم في الكلام والى
تتبعت فوجدت كما هو المشهور يكون دليله اقوى فان قلت ربما كان مخالف هذا المجتهد ازيد مهارة او متعددا او جماعة
وفيهما مظنة الاصوبية قلت لا شك في ان الاحوط مراعاتهم في العمل كما عرفت واما الفتوى فهذا المجتهد مطلع على ما ذكرت
ويلاحظ في مقام اجتهاده بان يبالغ في الاجتهاد عند ملاحظة الادلة ويزيد التامل والتدبر والتفكر ويكثر الى ان يحصل له ما يقابل
ما ذكرت من المظنة ويغلب عليه وربما يظهر ان الحق معهم فيرجع هذا مع انهم ان كانوا امواتا فلا يجوز تقليدهم مطلقا وان كانوا
احياء فيتمكن من المناظرة معهم لتعرف الحال ولو لم يتمكن فيزيد التامل في الادلة ومع ذلك قد عرفت انهم متفقون على ان
المجتهد لا يجوز له التقليد للادلة الدالة على حرمته خرج عنها العامي للاجماع وغيره ومما يشملان المجتهد فلا خلاف ثم اعلم
ان المجتهد اذا تجدد له الحاجة الى ما اجتهد فيه يجب عليه تجديد الاجتهاد والنظر لانه في وسعه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
فلعله بتجديد الاجتهاد يظهر عليه خطاؤه سابقا نعم ان لم يكن في وسعه تجديده يجوز له العمل باجتهاده السابق على ما ذكرنا
غير واحد من المحققين وقد حققناه في رسالتنا في الاجتهاد وحققنا تماما ايضا اتم مما حققناه هنا فليلاحظ فان قلت
لم لم يعم قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامثاله لعذر الغير المجتهد ايضا اذا امكنه فهم الادلة بوجه من الوجوه قلت
لما عرفت من الادلة مع انه لو كان قلبه سالما من العيب والشوب كيف يطمئن بفهمه وترجيحه مع انه لا يعرف اسبابهما و
شروطهما فان قلت اذا كان العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد وعلم ان المجتهد اخطا في اجتهاده في مقدمة من المقدمات
او غيرها فكيف يجوز له تقليده فضلا عن ان يجب عليه قلت ان كان المجتهد ميتا فلا يجوز له تقليده على ما عرفت وان كان
حيا فعليه مناظرته ليعرف الحق فان ظهر ان الحق مع المجتهد فلا كلام وان ظهر على المجتهد ان الحق كما قال العالم فكذلك فان كان
بعد المناظرة يكون المجتهد على رايه والعالم على اعتقاده يكون الحق مع المجتهد لانه غير غافل وهو الاستاد والماهر والامام في الفن
وان كان العالم اماما في هذا الفن خاصة وماهرا فيه لكن الماهر في جميع الفنون يمكن ان يكون اقوى مع ان الفرض كون الاول [illegible]

المشهور بين خصوص القدماء ليس [illegible] الشايع بمثابة الفتوى بخلافه اذا كان الداعي [illegible]

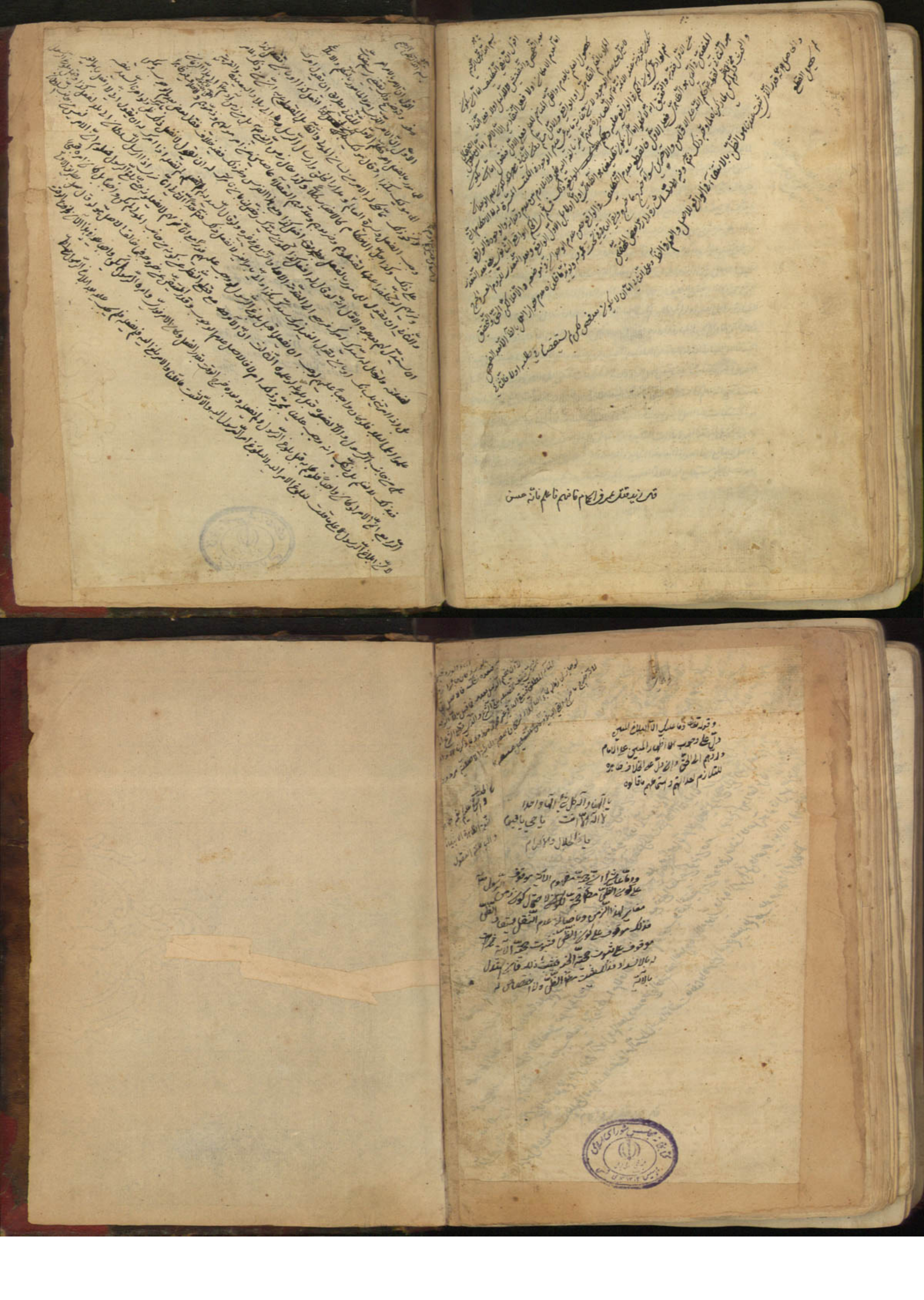
واتى اليه الا ما شذ ولعل ما شذ يكون بسبب قصور ما علمت كون دليله اقوى ح

يرجع الى من يعرف كما مر سابقا وهذا العالم حيث لا يعرف البتة ما عرفت [illegible] لا يعرف البتة لانه مكلف بما ادى اليه
اجتهاده كما عرفت ومع ذلك غاية ما في الباب ان لا يكون العالم في [illegible] مسئلة يحتاط ولا يجوز له العمل باجتهاده
لما عرفت مسئلة الاصل طهارة [illegible] الاشياء وهو من المسلمات [illegible] والاخبار بين من دون تفاوت وما ورد في
الموثق من قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر موثق فلا يكون حجة وعلى تقدير تسليم الدلالة لما لا امكان ارادة ان كل ما هو طاهر
شرعا طهارته مستصحبة حتى تعلم انه قذر مع ان ثبوت هذا الاصل الكلي [illegible] فيه ان الموثق حجة كما حقق في محله بل هو
معترف بحجيته معترف البناء عليها مع انها متايدة بعمل الاصحاب قاطبة فظهر منهم الاتفاق على هذا الاصل والاصل الكلي يثبت بدليل
اذا كان حجة شرعية مع ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها والاكل والشرب [illegible]
عن الكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد وامثاله وغير ذلك من احكامها ولا شك في ان الاصل عدم الوجوب لانه
تكليف والاصل براءة الذمة والطهارة الشرعية في مقابلة النجاسة فمعناها عدم تعلق تكليف بالاجتناب شرعا فان قلت اصل
البراءة حجة فيما اذا لم يتحقق التكليف من جهة اخرى مثلا اذا انحصر الماء في الماء الذي نحكم بطهارته من جهة الاصل يلزم على المكلف
الطهارة به لاجل الصلوة ولو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة به [illegible] الصلوة والطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسها او اذا تعذر بغيرها
مثلا لو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة ومجرد وجود مقتضي [illegible] لا يكفي في التكليف ما لم يعلم ان الماء طاهر او اذا طهر وجب والا فلا وجوب
البتة فاصل الطهارة ان كان عبارة عن اصالة عدم التكليف يكون مقتضاه عدم [illegible] التكليف طبيعته ونفي جميع افراده
لا خصوص وجوب الاجتناب عنه فكيف يقتضي اصل البراءة وجوب الطهارة قلت مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء او الغسل بما هو
ماء حقيقة خرج عنه ما علم نجاسته شرعا وبقي المشكوك فيه واطلاق العموم لان القدر الذي ثبت المنع عن الطهارة به شرعا
هو ما ثبت نجاسته لا ما اصل فليس وجوب الطهارة به من جهة اصالة الطهارة سلمنا لكن في هذه الصورة النادرة لا نتمسك
باصل البراءة بل بالموثقة المنجبرة بما ذكرت المتايدة بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وامثاله اما في غيرها فنتمسك بها و
بالاصل جميعا مع انها الصورة المتعارفة الشايعة والمدار في غالب الاحكام على الصور المتعارفة لا الفروض النادرة فيصح ان
يصير الاصل ايضا مستندا مع ان الادلة الفقهية ربما يكون بعضها غير واف بجميع المطلوب بل لا بد من ثبوت الحكم بالادلة

كيف كان تم الخ

والعاقبة

[illegible] بان الطهارة حكم شرعي [illegible] النص كالنجاسة



وقوله تعالى وما علينا الا البلاغ المبين
دل على وجوب الاظهار المبين على الامام
وردهم الى الحق وان دل على الخلاف فلا بد
للتلازم لعدالتهم وصحة ما قالوه

يا الهي واله كل شيء الها واحدا
لا اله الا انت يا حي يا قيوم
يا ذا الجلال والاكرام



